LA BIBLIA

Y

LA CIENCIA

POR EL

CARDENAL GONZÁLEZ

DE LA ORDEN DE SANTO DOMINGO

TOMO PRIMERO

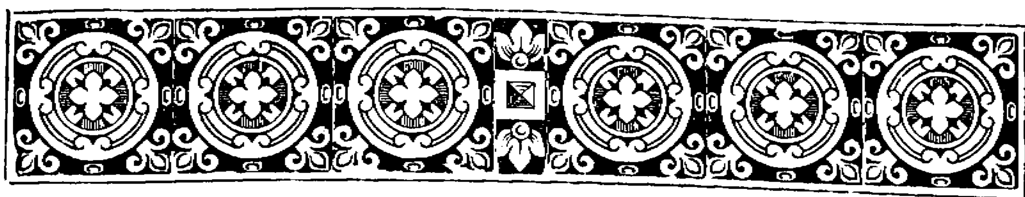


MADRID

IMPRENTA DE A. PÉREZ DUBRULL

Calle de la Flor Baja, 22

1891



PRÓLOGO

Hoc indubitanter tenendum est, ut quidquid sapientes hujus mundi de natura rerum veraciter demonstrare potuerunt, ostendamus nostris libris non esse contrarium.

Es muy posible probar que todo aquello que los sabios de este mundo han podido demostrar con verdad acerca de la naturaleza de las cosas, no es contrario á nuestros libros.

(SAN AGUSTÍN: *De Genesi ad litt.*, lib. I, cap. XXI.)

In his quæ de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari, sicut et nobis.

Lícito fué á los Santos Padres, como también nos es lícito á nosotros, abrazar opiniones diferentes en las cosas no pertenecientes á la fe.

(SENTENT., lib. II, dist. 2.ª, cuest. 1.ª, art. III.)

QUE la vida ya larga de la Iglesia católica, á través de diez y nueve siglos, fué en todo tiempo y sigue siendo hoy una vida de luchas y combates perennes, es una de aquellas verdades á las que la historia y la experiencia conceden con justicia de consuno autoridad y fuerza de cosa juzgada. Y que esa lucha larga y persistente de la Iglesia fundada por Jesucristo constituye y representa la lucha del bien contra el mal en sus variadas manifestaciones, cosa

es á que los hijos del Evangelio conceden igualmente autoridad de cosa juzgada, ó, si se quiere, fuerza y valor de verdad axiomática; mientras que para los enemigos de la Iglesia, para los representantes de la incredulidad y de la idea racionalista, esa lucha constituye y representa, por el contrario, la lucha contra el bien, la lucha contra la virtud y la verdad, la lucha contra el progreso, la civilización y la ciencia.

En lo que no cabe duda, en lo que unos y otros están de acuerdo, es en que esa lucha, siempre antigua y siempre nueva, entre la Iglesia de Cristo y sus enemigos, es lucha sobremanera accidentada, como acontecer debe por necesidad de naturaleza cuando se trata de luchas y combates en que toma parte la humanidad entera ó al menos grandes fracciones de la misma, sus razas superiores, y, sobre todo, cuando se trata de problemas cuya solución afecta profundamente el corazón y la inteligencia del hombre; entraña relaciones íntimas con el orden moral y el orden material en sus múltiples manifestaciones humanas; interesa vivamente el pasado, el presente y el porvenir del individuo y de la sociedad. Así se comprende y explica que en la historia de la Igle-

sia aparezcan esas alternativas de conquistas y de pérdidas, de persecución y de paz, de preponderancia político-social y de abatimiento y decadencia, de triunfos y de humillaciones, de victorias y derrotas, en fin, en el sentido que es lícito hablar de derrotas cuando se trata de la Iglesia fundada por el Verbo de Dios, contra la cual no prevalecerán nunca las puertas del infierno, en expresión de la Escritura.

Quienquiera que con reflexiva atención, con imparcial y sereno juicio haya reparado la marcha y vicisitudes de esa gigantesca cuanto accidentada lucha á través del espacio y de los siglos, no podrá menos de haber observado que la batalla entre la Iglesia y sus enemigos ofrece dos manifestaciones ó fases fundamentales.

Al afirmarse y desenvolverse de una manera paulatina pero enérgica, como el grano de mostaza del Evangelio, la Iglesia de Cristo encontró en su camino, unas veces la fuerza y el poder, que pretenden aniquilarla y destruirla, ó por lo menos detener su marcha; y otras veces la razón y la ciencia, que aspiran al mismo resultado, ora levantando cátedra contra cátedra, ora afirmando idea contra idea, ora combatiendo de frente ó de sos-

layo los hechos y verdades que sirven de cimiento á la verdad cristiana, á la institución de la Iglesia. En los albores mismos de ésta, la fuerza y el poder, representados por los fariseos y príncipes de la Sinagoga, persiguen de muerte á los Apóstoles y discípulos de Cristo. No mucho después, la violencia y la tiranía, representadas por los Césares y procónsules romanos, riegan las provincias todas del vasto Imperio con sangre de mártires cristianos; y no hay para qué recordar que, andando el tiempo, la misma Iglesia vióse duramente perseguida y humillada por esa fuerza y tiranía de los hombres del poder, bien sean éstos los Emperadores germánicos de las investiduras, ya se trate de los hombres y soldados de la Revolución francesa, ahora se hable de los políticos de la Italia moderna con sus despojos y persecuciones contra la Iglesia de Cristo y su Vicario en la tierra.

Preciso es reconocer, sin embargo, que si son ciertos y gravísimos los peligros y daños que en las épocas citadas experimentó y experimenta la Iglesia cristiana por parte de la primera fase de la lucha entre el hombre y el Evangelio, ó sea por parte de la fuerza y del poder, son más incues-

tionables y de trascendencia mayor los males y peligros que á la sociedad católica y á la fe divina amenazaron y amenazan por parte de la segunda manifestación de la lucha indicada, ó sea por parte de la lucha trabada en el orden intelectual entre el hombre y la Iglesia, la lucha y batallar incesante entre sistema y sistema, entre una ciencia y otra ciencia, entre una idea y otra idea.

Y que la lucha entre las ideas entraña de suyo importancia superior á la que encierran las luchas representadas por las pasiones, los hechos, la fuerza y el poder, sólo es dado negarlo ó desconocerlo á quien desconozca ó niegue que la inteligencia es la parte más noble de la humana naturaleza, que la razón, progenitora y depositaria de la idea y de la ciencia, es la manifestación suprema de la actividad y de la vida del hombre, siendo tan grande su virtualidad que toca los limites de lo infinito, en sentir de Santo Tomás: *potentia quodammodo infinita*. Así es que para el hombre pensador es verdad inconcusa y, en cierto modo, vulgar, que la trascendencia real que encierran las luchas provocadas por las pasiones y la fuerza bruta, es inferior, muy inferior á la que consigo llevan las luchas y batallas que se

traban y riñen en la esfera de las ideas. Por esta causa, á no dudarlo, la Iglesia católica, que reune y armoniza en su seno las iluminaciones superiores de la razón del Verbo y las previsiones propias de la razón del hombre, el sentido de las cosas divinas y el sentido de las cosas humanas, dedicó en todo tiempo y lugar atención preferente á las luchas del orden intelectual, á las cuestiones doctrinales, á la marcha y desarrollo de las ideas. Quien sepa leer en la historia de esa Iglesia, hallará en sus páginas una prueba irrefragable de esta verdad; tropezará á cada paso con hechos que demuestran hasta la evidencia que, lo mismo en la época primitiva que en la Edad Media y en nuestros días, á la Iglesia cristiana preocuparon siempre más las luchas y ataques que venían del campo de las ideas, que las luchas y ataques que venían del campo de la fuerza y las pasiones. Aquellos fariseos y escribas, aquellos príncipes de la Sinagoga de los primeros años del Cristianismo, apedreando á San Esteban por mano de las turbas, y arrojando fuera de Jerusalén y la Judea á los Apóstoles y discípulos del Señor, después de encarcelarlos y maltratarlos, preocupaban á la naciente Iglesia mucho menos que aquellos judíos

obscuros y anónimos que, convertidos primero á Cristo, pretendían identificar y amalgamar el judaismo con la religión fundada por Jesús, considerando á ésta como una especie de apéndice, como una transformación accidental del mosaismo.

Herodes, dando muerte violenta á Santiago el Mayor y encarcelando al Príncipe de los Apóstoles, ocasionó á la sociedad cristiana peligros mucho menores que los que entrañaban las predicaciones de ciertos herejes, de nombre apenas conocido en la historia, que negaban la divinidad de Jesucristo, predicaciones que pusieron la pluma en la mano del profeta de Patmos para escribir su santo Evangelio, y al frente de éste aquel admirable *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum:* palabras de supremo sentido teológico, como las empleadas por Moisés en los primeros versículos del Génesis, lo son de supremo sentido filosófico.

La sangre por Nerón derramada dentro de los muros de Roma, con ser la sangre del Vicario de Cristo en la tierra, del supremo Jerarca de la Iglesia; con ser también la sangre de San Pablo, el grande Apóstol de las gentes y Doctor de las naciones, preocupa y conmueve á la Iglesia por

ellos mismos fundada, menos, mucho menos que las teorías de los neoplatónicos alejandrinos y las concepciones de los gnósticos, por medio de las cuales desaparecía la nota divina y sobrenatural de la Religión cristiana, convertida, bajo la pluma de aquellos doctores de la Grecia y el Oriente, en amalgama informe de elementos cristianos, judaicos, mitológicos y filosóficos. Serena y tranquila se mantiene la Iglesia de Cristo durante los dos primeros siglos, en presencia de millares y millares de mártires cristianos, cuya sangre riega las provincias todas del Imperio romano y mancha los tribunales de los Césares y procónsules; pero al propio tiempo acude ansiosa y diligente á rechazar y combatir los errores y calumnias con que se pretendía deshonrar al Cristianismo, y Arístides y San Ireneo, y San Justino y Tertuliano, desvanecen esas calumnias del gentilismo, mientras que Orígenes refuta victoriosamente el *Discurso verdadero* del filósofo Celso. ¿Qué más? La persecución de Diocleciano y Maximiano, con sus innumerables víctimas, con sus horrores inauditos, produjo en el seno de la sociedad cristiana perturbación menos honda y menos peligrosa que la producida por la concepción arriana, de la cual

pudiera decirse que amenazó seriamente la existencia misma de la Iglesia, si la existencia de la Iglesia no estuviera garantida por la palabra omnipotente de Dios.

Si fuera necesario llevar más adelante la demostración histórica de la mayor transcendencia, de la importancia especial que la Iglesia católica ha concedido en todo tiempo á las luchas intelectuales y científicas sobre las luchas materiales y de fuerza, bastaría recordar que esa misma Iglesia de Cristo, víctima por espacio de siglos enteros de las asechanzas y violencias de los emperadores germánicos, escarnecida después y maltratada en su Cabeza augusta por los ministros de Felipe el Hermoso, no experimentó entonces peligros tan graves ni sufrió perturbaciones tan profundas y funestas, como cuando el padre de la Reforma proclamó la interpretación privada de la Escritura divina, cuando lanzó sobre la Europa y sobre el mundo la idea del libre examen en materia de fe y de religión; idea que entraña ó lleva en su seno, por inevitable deducción lógica, la ruina y negación del Cristianismo como Religión divina y revelada.

Ahora bien : lo que fué ayer verdad en esta

materia, lo es también hoy: el hecho atestiguado por la historia pasada del Cristianismo, es hecho de actualidad en la hora presente. Persecuciones, despojos, violencias de todo género viene sufriendo la Iglesia en sus bienes y derechos, en sus miembros y en su Cabeza, principalmente de un siglo á esta parte, y, sin embargo, los daños y males producidos por esas persecuciones, violencias y despojos, son menores sin duda alguna, infinitamente menores, que los producidos por las ideas. El hombre pensador y reflexivo que, ahora sea desde el fondo de su gabinete, ahora sea desde los centros sociales, lance una mirada escrutadora sobre el mundo que le rodea de cerca ó de lejos, y sobre la situación de los espíritus en sus relaciones con la Religión de Jesucristo, no puede desconocer que, en este orden de ideas y de hechos, la situación presente es por todo extremo grave y desconsoladora para el hombre de fe, de celo y de amor á esa Religión santa y á la Iglesia católica, que es su viva encarnación sobre la tierra.

Por causas múltiples y de índole compleja, que no es posible desentrañar aquí, la atmósfera científica que nos rodea hállase saturada de ideas,

aspiraciones y tendencias anticristianas y antibíblicas. Y no es raro descubrir esas ideas y aspiraciones en el libro de hombres de talento y saber indisputables, pero que, arrastrados por lo que pudiéramos llamar la pasión de los hombres de ciencia contra la Religión de Jesucristo, subordinan la investigación científica á la negación religiosa, y buscan en las indagaciones y teorías de la ciencia, no el conocimiento de la verdad, sino el argumento contra la fe cristiana y contra la Biblia, que le sirve de norma y fundamento.

En una de sus *Conferencias* hablaba Lacordaire á sus oyentes de la pasión de los hombres de Estado y de los hombres de genio contra la doctrina católica. Si viviera hoy, les hablaría de la pasión de los hombres de ciencia contra esa doctrina católica, de la repulsión que ésta les inspira ; pasión y repulsión que, si á primera vista parecen entrañar un verdadero fenómeno, un misterio inexplicable, dejan de ser tales cuando, penetrando en el fondo de las cosas, descubrimos la solución del difícil problema en la naturaleza misma del hombre y de la verdad católica, como la descubría el ilustre apologista de Nuestra Señora de París, cuando decía á sus oyentes :

«En toda doctrina, considerada intrínsecamente, no descubriréis sino dos elementos : el error ó la verdad. La verdad, que da valor á la doctrina, y el error, que se lo quita. De aquí es que, para explicar el fenómeno de la oposición del espíritu humano con respecto á la doctrina católica, sólo tenemos dos elementos de que podemos valernos : el error ó la verdad. Digo, pues, que el error no explica esta oposición, ó, si os place más, no puede producirla, porque el error no produce certidumbre racional; es decir , una convicción madura, soberana, inmutable, como he demostrado antes. En segundo lugar, el error no produce tampoco esta repulsión profunda y perseverante que se manifiesta en la humanidad con respecto á la doctrina católica, porque el error lisonjea al hombre; porque jamás, en ningún tiempo ni lugar, lo ha aborrecido vigorosamente y con perseverancia, como lo ha hecho con la doctrina católica. Resta, pues, que sea la verdad la causa de la oposición que nos preocupa. Y, en efecto : la verdad debe engendrar, por una parte, la certidumbre y el amor, pero también la repulsión más porfiada. Si el hombre tiene un alma inteligente, tiene también un cuerpo corrompido

que ama su libertad, sus vicios, y no puede sufrir que se le condene; y como nada hay más puro en el mundo que la doctrina católica, como que es la santidad por excelencia, debe excitar naturalmente contra sí una repulsión tan fuerte como el amor que inspira y obtiene.

»He aquí, en dos palabras, la solución del problema. Tenéis dentro de vosotros mismos dos polos: el uno que mira á la verdad, y el otro que es su antípoda. Este es el pensamiento de San Pablo cuando dice que siente en sí dos hombres, uno que se conforma con el espíritu de Dios, y otro que se subleva contra él. Lo que prueba la verdad de la doctrina católica, no es solamente la certeza racional que entraña, sino también la repulsión que hace nacer. Si no produjera estos dos fenómenos contradictorios en el estado actual del hombre, no sería santa, verdadera, divina.»

Prosiguiendo ahora nuestro camino, conviene recordar que, dados los medios de vulgarización y propaganda que hoy existen, natural es que esas ideas y aspiraciones anticristianas y antibíblicas, después de pasar por el gabinete del naturalista, por el laboratorio del químico y por el libro del sabio, no solamente hayan tomado carta

de naturaleza, sino que reinen como soberanas en la que pudiéramos llamar literatura científico-popular, representada por revistas, por los centros de reunión popular, por las asociaciones instructivas para todo género de personas y clases, y, sobre todo, por los periódicos. En éstos, como en las revistas literarias, como en los diferentes centros de instrucción popular, es cosa corriente dar por cierto y demostrado que la doctrina católica en general, y con especialidad muchas de las ideas y enseñanzas contenidas en la Biblia, no pueden conciliarse con los descubrimientos de la ciencia, con los grandes progresos por ésta realizados, siendo preciso elegir entre la fe católica y la verdad científica, entre la Biblia y la ciencia. Así y solo así se concibe y explica el éxito fabuloso alcanzado por esa *Historia de los conflictos entre la Religión y la Ciencia*, que en son de triunfo ha dado vuelta á la tierra toda. Á la manera que en los primeros años de nuestro siglo, la predisposición general de los espíritus fué causa y como la razón suficiente de que *El Genio del Cristianismo* alcanzara popularidad grande y ejerciera influencia decisiva y superior sin duda al mérito real, al valor intrínseco del libro de Chateaubriand,

así también el estado presente de los espíritus y las corrientes de incredulidad y escepticismo religioso que surcan hoy la atmósfera intelectual y científica, representan la causa verdadera del éxito extraordinario y de la influencia que ha obtenido el libro de Drapper, siendo así que los hombres serios é imparciales, siquiera sean partidarios de las ideas y tendencias del autor, reconocen que se trata de un libro, cuyo valor realmente científico es bastante escaso, y cuyo mérito intrínseco ó real, no está en proporción con la importancia que se le ha concedido. Á ser otras las condiciones del medio ambiente, el libro del profesor americano, después de dar ocasión y materia para un artículo de revista ó periódico de circulación mayor ó menor, habría entrado en la corriente general de las publicaciones contemporáneas, que en su mayor parte nacen, se marchitan y desaparecen, después de pasar por un círculo de lectores más ó menos reducido.

En vista de las reflexiones que anteceden y de los hechos históricos y de actualidad á que hacen referencia, procede preguntar: ¿Cuál es la marcha, cuál es el procedimiento que debe adoptar hoy el exegeta y el teólogo cristiano en presencia

del absorbente movimiento científico que invade todas las esferas de la vida intelectual en el hombre, que penetra todas las capas sociales, y en cuyo fondo palpitan, fermentan, y hasta puede decirse que predominan ideas y tendencias opuestas á la Biblia y á la doctrina católica? ¿Habrán de encerrarse aquéllos en el círculo de la revelación divina, ó al menos en el de la antigua exegesis, contentándose con negar y rechazar *a priori* los descubrimientos y las conclusiones ó afirmaciones todas de la ciencia moderna por el solo hecho de presentarse como en desarmonía con la enseñanza bíblica ó la verdad revelada?

Marchar por semejante camino, sería hacer traición á la verdad y á la causa misma de la fe. El escritor amigo de ésta, el apologista cristiano tiene hoy el deber de indagar si esos descubrimientos, de que la ciencia y el hombre justamente se enorgullecen en nuestros días, contradicen realmente y se oponen á la verdad revelada, según pretenden algunos enemigos de ésta; y tiene igualmente la obligación de discutir y resolver si determinadas afirmaciones de la antigua exegesis pueden y deben ó no mantenerse en presencia de los descubrimientos y progresos realizados por

las ciencias físicas y naturales en nuestro siglo.

Y al obrar así, al marchar por este camino, obrará de conformidad con las máximas y la enseñanza de los antiguos doctores de la Iglesia, y de una manera especial, con las de Santo Tomás de Aquino; porque este y no otro es el pensamiento que palpita en el fondo de las palabras del Doctor Angélico que sirven de epígrafe á este prólogo. Si esas palabras representan una de aquellas sentencias gráficas y de profundo sentido filosófico que no es raro encontrar en el autor de la *Summa theologica,* representan hoy una afirmación de importancia capital por su alcance práctico, por la amplitud de criterio cristiano que encierran y autorizan. Y esta amplitud de criterio, recomendada aquí por el Doctor de Aquino, y aplicada con fidelidad y exactitud mayor ó menor por muchos Padres de la Iglesia y no pocos escritores católicos en las edades pasadas, se impone hoy más que nunca en el terreno exegético-bíblico, á causa de los nuevos horizontes y caminos abiertos á esta exegesis por los descubrimientos y progresos incuestionables de la ciencia durante los últimos años. Los amantes ilustrados y sinceros de la fe católica y de la Iglesia de Cristo, deben te-

ner muy presente que si el círculo de las verdades teológico-dogmáticas se halla, por decirlo así, relativamente completo y cerrado, en atención á lo cual nada tiene que temer y poco que esperar de los progresos de la ciencia, no sucede lo mismo con respecto á las ideas y cuestiones exegéticas, cuyo campo invade por diferentes puntos la ciencia moderna, introduciendo en la exegesis bíblica cambios radicales, modificaciones importantes, puntos de vista nuevos, y que no sospecharon ni pudieron sospechar siquiera los que en épocas anteriores dedicaron sus vigilias á comentar determinados textos bíblicos, á descubrir y fijar su sentido.

Ciertamente que el exegeta moderno no debe echar en olvido las excelentes máximas de hermenéutica enseñadas y aplicadas por los antiguos Doctores, ni tampoco deberá menospreciar á sus antepasados, siquiera tropiece en sus escritos con cuestiones más ó menos pueriles, con interpretaciones inaceptables hoy. «Nosotros, escribe á este propósito Motais, honramos, veneramos, admiramos á nuestros antepasados en la empresa difícil de la exegesis y de la hermenéutica bíblica. Desconocer que fueron grandes la sagacidad, la

elocuencia y el genio de que dieron muestra al defender el depósito sagrado de la revelación escrita, sería algo más que una falta. No pocos de esos campeones antiguos se nos presentan en la arena como verdaderos gigantes. Pero al propio tiempo, en vista de las puerilidades que en los mismos vemos mezclarse á todas las cuestiones de carácter mixto, en cuya solución entra como factor el conocimiento de las ciencias naturales; al ver la facilidad con que, en ocasiones, se dan por satisfechos en estas materias, ¿no hay motivo para sospechar que existe allí un progreso realizable? Fijar la tienda en el campo de su exegesis, equivale á tomar por término final lo que puede ser un alto, y detenerse con ellos en un camino cubierto todavía de tinieblas, es hacer posibles sorpresas funestas. En casos semejantes, la confianza se asemeja á la imprevisión y la seguridad á la apatía.»

Si es una verdad incontestable, y, digamos, casi de sentido común, que los siglos no pasan en vano sobre los hombres y los pueblos, lo es igualmente que tampoco pasan en vano sobre las ciencias, aun cuando se trata de aquellas que por su propia naturaleza entrañan caracteres de cierta

inmutabilidad, como sucede con la metafísica y la teología ; porque sabido es que esta última ha debido modificar el sentido y alcance de algunas de sus conclusiones, ayer, como quien dice, á causa y en relación con recientes definiciones dogmáticas. Y si esto tiene lugar y razón de ser en el terreno propiamente teológico, con mayor motivo debe verificarse en el terreno exegético, en razón á que la exegesis bíblica encierra relaciones múltiples, necesarias y permanentes con las ciencias físicas y naturales, las cuales, en fuerza de su carácter experimental, están sujetas á cambios y progresos continuos. La geología y la paleontología, la antropología prehistórica, la etnología y la lingüística con sus grandes ramas ó manifestaciones, la egiptológica y la asiriológica, ciencias son nacidas ayer, como quien dice. Y en la Sagrada Escritura existen no pocos pasajes y textos que se rozan de una manera bastante directa con estas ciencias, lo cual quiere decir que no sería prudente prescindir de los descubrimientos y datos suministrados por aquéllas, cuando se trata de indagar y reconocer el sentido y alcance real de los textos aludidos. Quienquiera que se halle al corriente de los grandes y numerosos descu-

brimientos, de los progresos novísimos realizados en las ciencias citadas, así como también en la meteorología, la física del globo, la historia natural, la biología, la astronomía cósmica, habrá de tomar en consideración las ideas y teorías de la ciencia moderna al leer y juzgar el contenido de los antiguos comentarios de la Escritura, habrá de reconocer la conveniencia y hasta necesidad de introducir modificaciones profundas en el sentido y alcance que los Padres y exegetas de anteriores épocas solían dar á determinados textos bíblicos, como los referentes, por ejemplo, á la creación del mundo, al orden y proceso de la constitución de los seres que forman parte principal de nuestro globo, á la creación del hombre, á la antigüedad de éste sobre la tierra, á la naturaleza, causas y efectos del diluvio de Noé, con algunos otros problemas de índole, por decirlo así, exegético-científica.

¿Qué más? Hasta la historia, la historia, que parecía condenada á no traspasar los límites bosquejados en la Biblia acerca de los antiguos imperios del Oriente, ha venido á descubrir en nuestros días datos y elementos, que, si por un lado afirman y corroboran la verdad y exactitud de

los Libros Sagrados, por otro modifican el sentido y alcance que solía darse antes á algunos de sus textos, relacionados con la edad de algunos imperios y naciones.

«En otro tiempo, escribe Hulst á nuestro propósito, la Biblia era mirada como el más antiguo de los libros, y no se sabía acerca del antiguo Oriente más que lo que aquélla refería de paso. Hoy el Egipto y la Caldea nos entregan los secretos de sus monumentos sepultados. La ortodoxia, sin abandonar cosa alguna de su dominio, siente la necesidad de cambiar su línea de defensa. No tenemos derecho á permitir que se vuelva contra nosotros una ciencia nueva, la cual puede acaso desconcertar ciertas antiguas concepciones, pero que no encuentra en su camino ninguna enseñanza de la Iglesia para cortarle el paso, dependiendo de nosotros hacerla servir al triunfo de la verdad revelada.»

Pero es el caso que, aun dejando á un lado y prescindiendo de los hombres de reconocida incompetencia en estas cuestiones, no es raro tropezar con hombres de ilustración y de saber, pero tan tímidos y de criterio tan estrecho, que suelen preguntar con cierta irritación y no menor espan-

to: ¿Adónde vamos á parar con semejantes audacias exegéticas? Á los cuales puede y debe responderse: Vamos á parar á una exegesis idéntica á la de los antiguos Padres y Doctores de la Iglesia, en cuanto á su fondo, en cuanto á los principios, máximas y procedimientos esenciales, pero diferentes en sus aplicaciones; á una exegesis más amplia y de horizontes más vastos que la de los antiguos, en relación con los datos y elementos nuevos de indagación suministrados por las ciencias físicas y naturales de nuestros días; á una exegesis que pudiéramos llamar bíblico-científica, encaminada á investigar, descubrir y probar la armonía que existe entre la palabra de Dios y la palabra de la ciencia; á una exegesis, en fin, que escrute y fije las relaciones que existir pueden, y existan de hecho, entre las apreciaciones reales de la Biblia y las afirmaciones legítimas de la ciencia.

«Si sucede, escribe d'Estienne, que un hecho, considerado anteriormente como milagroso, encuentra explicación natural á virtud del desarrollo de los conocimientos, y si se prueba que semejante hecho, sin perder su carácter providencial, no necesitó de la derogación de la marcha ordinaria de las cosas físicas, según hasta enton-

ces se había creído, ¿será necesario admitir un milagro allí donde Dios no ha querido ponerlo, por el temor de hacer concesiones al escepticismo? En nuestros Libros Santos quedarán siempre hechos esencialmente milagrosos más que suficientes para que las pretendidas concesiones no traspasen ciertos límites; y, por lo que hace á los misterios, trátase aquí, no de hechos materiales sujetos á interpretaciones más ó menos fundadas, sino que se trata de dogmas positivos, que ninguna exegesis puede falsear sin dejar de ser católica.»

En todo tiempo, y más todavía en el nuestro, aconsejó y aconseja la prudencia, que pudiéramos llamar científico-cristiana, no lanzar gritos de alarma prematura en presencia de cualquiera teoría, de cualquier descubrimiento, de cualquiera hipótesis que á primera vista ofrezcan oposición más ó menos aparente á textos bíblicos. El escritor cristiano no debe perder la serenidad de espíritu por tan poca cosa. Que la ciencia remueva su suelo propio; que lance en todas direcciones sus miradas y sus investigaciones; que, usando de su legítimo derecho, marche á la conquista de la verdad por medio de la observación y del tra-

bajo experimental. Nada de esto debe infundir temor al hombre de la verdad católica, porque el hombre de la verdad católica sabe muy bien que la fe nada tiene que temer, sino, antes bien, mucho que esperar de la ciencia desinteresada é imparcial, de la ciencia que busca la verdad por amor á la verdad sola, sin intenciones antirreligiosas, sin prejuicios en pro ni en contra de la idea cristiana. Por otra parte, conviene no echar en olvido que la exegesis cristiana, considerada en sí misma, no es necesariamente la verdad, sino que es la investigación de la verdad; este carácter, en el cual se asemeja á otras ciencias, entraña cierta amplitud é independencia en el criterio exegético.

Y en verdad que esta amplitud de criterio, esta relativa libertad exegética, nunca ha sido tan conveniente y hasta necesaria como en nuestros días. La ciencia anticristiana y librepensadora se levanta de todos los puntos del horizonte para rechazar nuestros Libros Santos, para combatirlos rudamente, ahora con las armas del ridículo, ahora con argumentos más ó menos especiosos, tomados generalmente de las ciencias físicas y naturales. Pero el procedimiento más frecuente, á la vez que el más peligroso — al me-

nos con relación á la generalidad de las gentes que leen, — de que suelen echar mano los representantes de la crítica racionalista y librepensadora, es rebatir y condenar en nombre de la ciencia antiguas interpretaciones de algunos textos bíblicos, hoy olvidadas y abandonadas, ciertas opiniones particulares de este ó aquel comentarista, presentando esas opiniones é interpretaciones como otras tantas enseñanzas de la Iglesia, insinuando como de paso y dando á entender que ésta impone á los fieles la obligación de admitirlas, creerlas y defenderlas. Deber es, por lo tanto, y deber preferente del exegeta y del apologista católico en la actualidad, desvanecer esas equivocaciones, voluntarias ó involuntarias, rectificar semejantes ideas y apreciaciones, estableciendo oportuna separación y distinción entre la verdad dogmática contenida en el texto bíblico, entre la interpretación auténtica del mismo por la Iglesia, y la opinión más ó menos probable, la interpretación más ó menos autorizada y aceptable del texto aludido, expuesta y defendida por tal ó cual exegeta, siquiera se trate de alguno de los Padres y doctores más caracterizados de la Iglesia.

Ni basta esto tampoco en las presentes condi-

ciones de la controversia cristiana; es preciso demostrar á seguida que, entre la interpretación auténtica y dogmática del texto y las afirmaciones comprobadas de la ciencia, no existe contradicción alguna. Á quien no acepte este procedimiento, á quienquiera que no adopte y aplique este, que pudiéramos llamar método exegético-científico, no le será hoy posible, ni atraer á la doctrina católica al hombre que de buena fe se levanta contra ella en nombre de la ciencia, ni tampoco disipar las dudas, vacilaciones y ansiedades que las objeciones científicas, presentadas por el librepensamiento, producen en el espíritu de ciertos católicos, pero principalmente en el de aquellos que tropiezan con semejantes argumentos y objeciones contra la Biblia en academias, ateneos, revistas, periódicos, folletos de propaganda y demás elementos ó medios de cultura literaria general, pero no sólida ni cristiana, que hoy abundan.

Por eso hemos dicho, y volvemos á repetir, que al exegeta y al apologista católico es absolutamente indispensable no perder de vista las circunstancias especiales de nuestra época y la situación presente de los espíritus con relación á la idea

cristiana. Cierto que todavía existen entre nosotros representantes genuinos de esa fe sencilla, tranquila y serena, que acepta sin dificultad alguna todas las enseñanzas que se le dan á nombre de la religión, sin discutir ni razonar sobre ellas ; pero no es menos cierto que, ora nos sea grato ó desagradable, ora nos alegremos de ello ó lo sintamos, es un hecho palpable, evidente, indiscutible, que el hombre de nuestros días, sabio ó ignorante, erudito ó sin cultura, hombre de la ciencia ú hombre del trabajo, ya pertenezca á ésta ó aquella clase social, quiere saber, por punto general, el porqué de las cosas, y no se resigna á creer y aceptar la doctrina católica sino á condición de darse cuenta y razón de lo que cree. Verdad es de común sentido que debemos tomar y tratar las cosas según son en sí mismas, y no como deseamos y sería conveniente que fueran. Lo cual quiere decir que el escritor cristiano, si ha de llenar su misión de tal en nuestros días, si desea que sus trabajos sean útiles á las almas y á la Iglesia de Cristo, debe dar satisfacción, en lo posible, á ese deseo, más ó menos legítimo en determinadas materias, pero siempre noble de suyo, de conocer el porqué y el cómo de las cosas, de conocerlas y

asentir á ellas *racionalmente,* según lo permita la naturaleza propia de las mismas.

De aquí la necesidad imperiosa, la obligación ineludible que tienen los sacerdotes católicos, y con particularidad los teólogos y exegetas, de poseer conocimientos más ó menos extensos y relativamente profundos acerca de las ciencias físicas y naturales. Sin esta condición, sin cultivar esas ciencias con mayor esmero y perfección que los antiguos teólogos y exegetas, no podrán defender la verdad religiosa de una manera conveniente y digna de causa tan noble; porque vivimos en época en que el estudio y conocimientos referentes á las ciencias naturales han llegado á adquirir carácter de relativa universalidad; en que todo el mundo se ocupa, con mayor ó menor competencia, en cuestiones que en épocas anteriores á la nuestra sólo se ventilaban y discutían en los anfiteatros y museos, en las aulas universitarias, en el gabinete de los sabios. Del exegeta y del teólogo que, haciendo caso omiso de las ciencias físicas y naturales, lo mismo que de las históricas y filológicas, se atuviera sólo á los antiguos argumentos y comentarios en la lucha entablada hoy día entre la fe y el racionalismo, en general, entre la Biblia y

la ciencia, en particular, podría decirse con sobrada razón que sólo manejaba en la pelea cañas largas — *arundines longas,* — como decía Melchor Cano de ciertos teólogos de su tiempo, con motivo de la polémica entablada por aquel entonces entre el Catolicismo y la Reforma de Lutero.

En el terreno exegético, sobre todo, las condiciones de esa lucha, siempre antigua y siempre nueva, entre la Iglesia y el racionalismo han cambiado radicalmente, y el hombre de la fe y de la ciencia cristiana, si ha de honrar y defender la Iglesia de Cristo en la forma que necesita y aspira á ser defendida, ha de echar mano de armas nuevas en relación con las empleadas por el enemigo para el ataque. Sin abandonar ni rechazar las prudentes máximas exegéticas que los antiguos Padres de la Iglesia y los doctores de la Escuela enseñaron y practicaron; sin abandonar ni rechazar, antes bien siguiendo los principios que aquellos maestros formularon, preciso es modificar las aplicaciones de esos principios y máximas, poniéndolos en relación armónica con los elementos nuevos de exegesis bíblica, suministrados por las ciencias en tiempos posteriores, y sobre todo, en nuestros días. En las guerras intelectuales, como

en las materiales, la estrategia debe cambiar con el cambio de las armas. Empeñarse hoy en pelear y vencer, conservando y defendiendo soluciones determinadas de la exegesis antigua, interpretaciones dadas á ciertos textos bíblicos relacionados con la naturaleza, cuando ni siquiera se sospechaba la existencia y progresos de no pocas ciencias físicas y naturales de reconocida importancia, sería lo mismo que empeñarse en pelear y vencer en campal batalla á enemigos que manejaran armas de precisión y cañones rayados, haciendo uso de los arcabuces que dieron á los soldados de Carvajal la victoria de Huarina.

Despréndese de lo dicho, que, si no deben prescindir de las ciencias físicas y naturales en su estado actual, los escritores católicos que traten de historia, de filosofía, de controversia, de antropología, etc., mucho menos pueden excusarse de adquirir conocimientos de aquella índole el teólogo y el exegeta. Porque si la historia eclesiástica debe estudiar, analizar y fijar el sentido y alcance de los documentos nuevos que se refieren á la Iglesia de Cristo; si la dogmática especulativa debe seguir paso á paso los desarrollos seculares de la metafísica, y tener conocimiento de los principa-

les sistemas y tesis pertenecientes al citado orden metafísico; si la filosofía cristiana debe tomar en consideración los descubrimientos realizados en la psicología, la fisiología, la biología, con otras ciencias experimentales, que encierran con aquélla relaciones más ó menos directas, así como también de los sistemas cosmológicos y de las recientes teorías astronómicas y geogénicas, parece indudable que la exegesis y la teología, cuyos puntos de contacto con las mencionadas ciencias físicas y naturales, á la vez que con la filología en sus múltiples é importantes manifestaciones modernas, son evidentes, se hallan en el caso, ó, digamos mejor, tienen el deber de no entrar en liza con los enemigos de la fe y de la Iglesia, con los representantes de la moderna idea racionalista, sin poseer conocimientos relativamente extensos y sólidos en las ciencias citadas. Para el escritor cristiano en general, pero muy especialmente para el teólogo y el exegeta, es hoy cuestión capital y de preferente importancia demostrar en teoría, y probar, sobre todo, con ejemplos y soluciones prácticas, que no existe contradicción alguna real entre la ciencia y la Biblia, entre las afirmaciones legítimas de la primera y las enseñanzas auténticas

de la segunda, y que toda tesis verdaderamente científica, ó sea demostrada por la observación y la experiencia, es perfectamente compatible y conciliable con la tesis teológico-exegética, siempre que esta última no se obstine en conservar intactos los moldes que sirvieron á los hombres de la antigua exegesis para indagar el sentido y fijar el alcance de determinados textos bíblicos.

Sin duda que la *Apologia major* y la *minor*, del mártir San Justino, y la *Legatio pro Christianis* de Atenágoras, lo mismo que el *Liber apologeticus* de Tertuliano, contienen ideas y pensamientos utilizables por los modernos apologistas de la Religión santa de Jesucristo; pero no por eso habremos de negar que hoy se concedería poca importancia y escaso valor real á una apología del Cristianismo que estuviera calcada sobre las que se han mencionado, con otras semejantes de los primeros siglos de la Iglesia, ó que se atuviera á las ideas y argumentos de que echaron mano sus autores. No de otra manera habrá de concederse importancia escasa y no grande valor científico á un libro ó tratado de teología, cuyo autor, al plantear y resolver los problemas que dicen relación á determinados textos bíblicos,

en que se trata de la creación del mundo y de su proceso, del diluvio de Noé, de la producción del hombre, de su antigüedad sobre la tierra, etc., hiciera caso omiso de los descubrimientos llevados á cabo en geología y paleontología, en física del globo y astronomía, en etnología y antropología prehistórica, en historia antigua y lingüística, ateniéndose exclusixamente á las ideas, teorías y afirmaciones contenidas en el *Hexameron* de San Basilio, en el de San Ambrosio, ó en el tratado que escribió San Agustín con el epígrafe *De Genesi ad litteram,* siquiera este libro revele un progreso real sobre los dos anteriores.

Pero ahora séanos lícito observar, que si es conveniente y hasta indispensable hoy día que el hombre de la exegesis y de la teología cristiana marche á su objeto sin olvidar ni perder de vista los descubrimientos realizados por la ciencia y las conclusiones legítimas de ésta, no es menos necesario ni menos justo que los representantes de la ciencia procedan de buena fe, y sobre todo en armonía con las leyes de la razón y de la lógica, al discutir y resolver los problemas científicos que se hallan colocados en las fronteras ó confines, por decirlo así, de la teología católica y

de las ciencias físicas y naturales. Porque hay algunos sabios que, apoyándose en la popularidad legítimamente adquirida por esas ciencias, y hasta abusando en cierto modo de esta popularidad, no menos que del prestigio y autoridad que sobre las masas y sobre lo que pudiéramos llamar vulgo ilustrado han llegado á poseer esas ciencias á causa de sus aplicaciones utilitarias y prácticas, rechazan y combaten la verdad bíblica en nombre de las citadas ciencias físicas y naturales, con dudosa buena fe por parte de algunos[1], y por parte de

[1] Difícil es ciertamente evitar toda sospecha de mala fe, cuando vemos á Flammarión, por ejemplo, presentar y combatir como *creencias* y enseñanzas de la Iglesia católica, que «el globo terrestre fué rodeado de nueve cielos» en los días de la creación, lo mismo que cuando vemos á Drapper afirmar con imperturbable serenidad que «no fueron los godos, ni los vándalos, ni los normandos, ni los sarracenos, sino los Papas y sus sobrinos, los que causaron la destrucción de Roma», y repetir con Maquiavelo que «casi todas las invasiones bárbaras de Italia fueron debidas á invitaciones de los Pontífices». Sin duda que Alarico, con sus bárbaros guerreros, vino á saquear á Roma por invitación de los Pontífices, y seguramente que Atila, con sus feroces hunos, debió ser llamado por San León, á fin de tener el gusto de salirle al encuentro, y evitar que la ciudad de Rómulo fuera pasto de las llamas.

Después de afirmar más adelante el autor de los *Conflictos entre la Religión y la Ciencia* que la Iglesia «nada había hecho para difundir la instrucción», y que una de sus máximas era que «la ignorancia es madre de la piedad», añade que «cuando se aplicó el descubrimiento americano de los anestésicos á los partos dolorosos, se reprobaba esta práctica.... porque se veía en ella una

la generalidad con lógica deficiente. Porque defectuosa es y será siempre la lógica de aquellos sabios que, como Buchner, Vogt, Haeckel y otros, sin excluir á Huxley, á pesar de su moderación relativa [1], confunden é identifican los inmensos y desconocidos espacios intersiderales, con la infinidad actual y absoluta del espacio, la serie de siglos transcurridos desde la primera producción de la materia, cuyo número no podemos determinar, y que por esta razón se dicen innumerables, con la eternidad real y efectiva de esa materia, su indestructibilidad presente, con su existencia *ab aeter-*

tentativa impía para librar á la mujer de la maldición pronunciada contra ella en el Génesis».

¿Dónde y cuándo ha ordenado la Iglesia que se tenga por suya semejante doctrina? ¿Dónde y cuándo prohibió el uso de los anestésicos en la forma y por los motivos que supone el profesor americano? Lo que hay aquí es una confusión, voluntaria ó involuntaria, de buena ó de mala fe, entre la enseñanza doctrinal auténtica de la Iglesia y la opinión particular de tal ó cuál moralista.

[1] «Los astrónomos (escribe éste) han demostrado la inmensidad *infinita* del espacio y la *eternidad* de la duración del universo; los físicos y los químicos nos han demostrado la *eternidad* de la materia y de la fuerza.» Por las palabras subrayadas se ve claramente que Huxley, olvidando y conculcando las reglas más elementales de la argumentación lógica, confunde é identifica la inmensidad del espacio, *quoad nos*, con su infinidad real; los siglos, para nosotros, en el estado actual de los conocimientos, innumerables ó irreductibles, á número fijo, que transcurrieron desde la creación del mundo, con la eternidad real de éste.

no. Para quienquiera que no haya olvidado las máximas más vulgares de lógica, es á todas luces evidente que se trata aquí de inducciones, ó digamos de conclusiones inductivas que van más lejos que sus premisas científicas. De aquí es que el mismo Littré, á pesar de sus conocidas ideas positivistas y materialistas, no pudo menos de reconocerlo así y confesarlo en su buena fe científica. «Conocemos, escribe, la materia como un fenómeno y no como una substancia; por consiguiente, no estamos autorizados para hablar de la eternidad pasada, ó de la eternidad futura, de una cosa de la cual sólo conocemos el lado fenoménico.»

No llevaremos mas adelante este género de reflexiones, porque no es esta ocasión oportuna para exponer y discutir las objeciones de la ciencia moderna contra la verdad revelada en la Biblia, toda vez que el examen de esas objeciones constituye objeto preferente y parte principal de este libro. En él verá también el lector que la citada ciencia moderna ha venido á corroborar y esclarecer con sus descubrimientos algunas verdades bíblicas, combatidas antes en nombre de esa misma ciencia. Así, por ejemplo, los que negaban la veracidad, ó mejor la exactitud histórica de Moisés

cuando habla del copero de Faraón que le presentaba el vino, alegando que la viña fué desconocida en Egipto antes del reinado de Psammético, vense hoy confundidos y desmentidos por los papirus y monumentos pertenecientes al antiguo Egipto, según los cuales no cabe poner en duda que la viña era cultivada y que abundaba el vino en aquel reino con anterioridad á Moisés y José. Y esos mismos monumentos, ó digamos mejor los curiosos é interesantes papirus conservados en los museos de la culta Europa, constituyen fehaciente prueba de que la escritura era conocida y usada en las ciudades y provincias sujetas á los Faraones, antes, mucho antes que viviera Moisés; lo cual quiere decir que no tenía ni tiene valor alguno la objeción que contra la autenticidad mosaica del Pentateuco formularon algunos, suponiendo y afirmando que en la época de Moisés el arte de escribir era desconocido, y que el único modo de conservar y transmitir la memoria de los hechos pasados era el uso de jeroglíficos grababos en la piedra pulimentada.

Resumiendo en parte y ampliando ahora las observaciones que anteceden, diremos que el libre pensamiento, representado por las diferentes

formas del racionalismo, viene dirigiendo rudos y persistentes ataques contra la Biblia, porque el libre pensamiento sabe muy bien que la Biblia es la base escrita y contiene en cierto modo la substancia de la Religión católica. Por eso vemos que, á contar desde Celso hasta Renan, no ha cesado de combatir y rechazar la autoridad y verdad de los Libros Santos con todo género de argumentos, y echando mano al efecto de toda clase de armas. Desde los primeros siglos de la Iglesia hasta nuestros días, el pensamiento racionalista sostiene encarnizada lucha y presenta radicales negaciones contra la verdad bíblica, contra la autenticidad y verdad de la palabra de Dios contenida en la Biblia. Celso y Porfirio, como los representantes modernos del positivismo materialista, del monismo heckeliano y del criticismo histórico-religioso de Renan, rechazan y niegan *à priori* lo sobrenatural y el milagro. Para aquellos dos filósofos del paganismo, como para los representantes de los diferentes sistemas exegético-racionalistas de los Eichhorn, Paulus, Strauss, Wette, etc., la producción de Adán, la formación de Eva, la tentación de ésta por medio de la serpiente, lo mismo que la historia del Diluvio, con sus episodios

del arca, la paloma y el cuervo, etc., son meras fábulas, ó cuando más leyendas míticas, eco y reproducción más ó menos genuina de análogas leyendas greco-orientales y egipcias. Para aquellos dos primeros enemigos del naciente Cristianismo, los milagros que los Evangelistas atribuyen á Jesús, ó son la obra de un impostor, como lo fueron después para el autor de los famosos *Fragmentos de Wolfenbüttel*, ó fueron efectos puramente naturales y fenómenos físicos, ó son leyendas populares y concepciones míticas, según repitieron y afirmaron muchos siglos después las escuelas exegético-racionalistas que aparecieron en Alemania y Francia.

La verdad es, sin embargo, que este género de ataques é impugnaciones contra los Libros Sagrados de la Iglesia ha perdido su valor y fuerza á los ojos de los mismos partidarios del libre pensamiento; los cuales, abandonando sus antiguas y derruidas posiciones, establecen hoy sus trincheras de ataque al abrigo, ó, digamos mejor, á la sombra del progreso científico, porque, según arriba queda indicado, desde el campo de las ciencias físicas y naturales, acudiendo al terreno de éstas é invocando el nombre simpático

de la *ciencia,* es como vemos hoy surgir y afirmarse las objeciones más serias é importantes contra la Sagrada Escritura. «Las objeciones científicas, escribe á este propósito el abate Vigouroux[1], raras y de no grande alcance en otros tiempos, hanse multiplicado en nuestros días, adquiriendo importancia á causa de los extraordinarios progresos verificados en el terreno de las ciencias. Á exponer y desarrollar estas objeciones se han dedicado los adversarios de la revelación para batir en brecha nuestros Libros Santos. En nombre de la geología impugnan el relato de la creación del mundo, pretendiendo que es inconciliable con los descubrimientos geológicos; en nombre de la astronomía sostienen que Moisés y los demás autores sagrados atribuyen á la tierra, en el sistema del universo, un papel que no le corresponde; en nombre de la paleontología quieren retirar los orígenes de nuestro globo y del hombre mucho más allá de los límites que se les habían señalado; en nombre de la historia natural tachan de erróneos ciertos pasajes de nuestros Libros Santos.»

Á las ciencias citadas por el ilustre publicista

[1] *Les livres Saints et la critique rational.* T. 1, pág. 37.

de San Sulpicio, pueden y deben añadirse otras varias, que hoy entran en el cuadro extenso de las ciencias físicas y naturales, porque del fondo de todas ellas, y con especialidad desde el campo de la linguística, de la etnología y de la antropología prehistórica, vemos levantarse cada día ataques y objeciones de trascendencia indisputable acerca de la creación, de los orígenes del universo, proceso y constitución de sus grandes cuerpos, producción del hombre, antigüedad del mismo sobre la tierra, unidad de la especie humana, existencia, causas y condiciones de universalidad respecto del Diluvio de Noé, y, en general, acerca de varios problemas que pudiéramos llamar bíblico-científicos.

Lo hemos dicho ya, y volvemos á repetirlo: en el último tercio del siglo XIX en que vivimos, es deber preferente del teólogo cristiano y del apologista de la Iglesia de Cristo discutir y resolver esos problemas, teniendo la vista fija simultáneamente en la Biblia y en la ciencia; y esa discusión, si es seria, imparcial y sólida, servirá á la vez para descubrir y fijar el sentido verdadero del texto bíblico, y para demostrar que éste es perfectamente compatible con los grandes descu-

brimientos realizados en las ciencias físicas y naturales de medio siglo á esta parte, con las conclusiones inductivas y deductivas de la ciencia, siempre que sean legítimas, y en relación con las premisas que les sirven de base. Cumplir y llenar de algún modo, siquiera sea imperfecto, ese deber del teólogo cristiano, esa misión del apologista de la Iglesia en nuestros días, es el objeto y fin de este humilde trabajo [1], cuya publicación obedece, ante todo, al deseo y propósito de que hombres más competentes que el que esto escribe, salgan á la palestra para defender y afirmar la verdad cristiana, tan odiada y combatida hoy por todas partes y en todos los terrenos. Entretanto, el autor de este ensayo se propone plantear, discutir y resolver los principales problemas bíblico-científicos, conservando y defendiendo la verdad de la palabra de Dios contenida en la Biblia, sin negar ni desconocer las grandes conquistas llevadas á cabo por la ciencia, ni tampoco los derechos legítimos de ésta.

[1] Es sabido que con título semejante ó igual al de este libro publicó uno Schäfer y otro el italiano Cultrera; pero por más diligencias que hicimos, no hemos podido adquirir ni leer *La Biblia e la scienza* del segundo, ni la obra que con el título de *Bibel und Wissenschaft*, dió á luz el citado Schäfer.

Porque el autor de este pobre libro abriga la convicción de que la ciencia verdadera y legítima, como el legítimo y verdadero progreso, no están ni estarán en contradicción con la verdad religiosa contenida en los Libros Santos. Ésta y aquélla son dos fases, dos manifestaciones igualmente legítimas de la razón divina; y si alguna vez se presenta oposición entre una y otra; si el espectro de la contradicción parece interponerse, en ocasiones, entre la voz de la ciencia y la voz de la Biblia, al penetrar en el fondo de las cosas, al indagar y discutir los fundamentos de la pretendida contradicción, descubriremos allí alguna deficiencia, ó por parte de la exegesis é interpretación del texto bíblico, ó por parte de las deducciones y aplicaciones científicas con relación al mismo; ó por parte del hombre de la teología, ó por parte del hombre de la ciencia. Cuando esto suceda, cuando se presente á nuestro espíritu una contradicción más ó menos aparente entre la ciencia y la Biblia, podemos y debemos estar seguros de que la contradicción desaparecerá con el progreso simultáneo de la ciencia y de la exegesis, según ha sucedido ya en varias materias y cuestiones de esta índole. En casos semejantes, mientras espera-

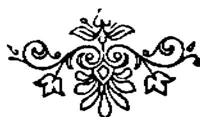
mos la solución incubada por la marcha progresiva de la exegesis y por los descubrimientos siempre crecientes de las ciencias físicas y naturales, debemos recordar y repetir las palabras siguientes de San Agustín: *Ibi, si quid velut absurdum movent, non licet dicere: Auctor hujus libri non tenuit veritatem, sed: aut Codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis*. Eco, á la vez que ampliación exegético-científica de estas palabras del obispo de Hipona, son las del Doctor Angélico, cuando en sus comentarios sobre el Libro de la Sentencias escribe lo siguiente: *Cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat.*

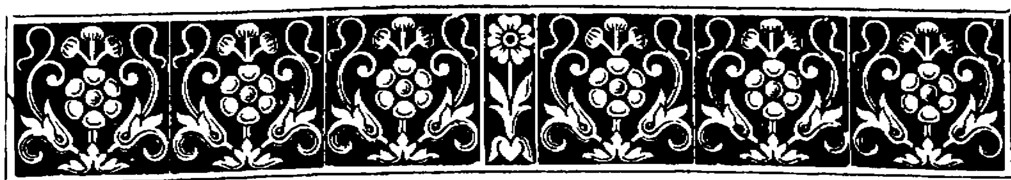
Antes de poner fin á estas líneas en forma de Prólogo, séanos permitido invocar las gracias y bendiciones de Dios, para que este humilde ensayo no resulte del todo estéril para su causa y para la causa de su Iglesia. Plegue al cielo que contribuya eficazmente á acortar las distancias que separan á muchos hombres de la ciencia moderna de los hombres de la fe antigua, á que unos

á otros se aproximen más y más y á que se den amiga mano. Los que en nombre de la ciencia, y abusando de la misma, dirigen violentos ataques contra la Religión de Jesucristo, debieran conservar en su memoria, en su lengua y en su pluma, el noble y levantado deseo de Tyndall, es decir, de uno de los sabios más autorizados y competentes de nuestros días, el cual, militando como militaba y milita todavía por desgracia, en las filas del librepensamiento, se expresaba en los siguientes términos en su discurso de Norwich: «Yo quisiera ver grabarse profundamente en el espíritu de los que se dedican á estas investigaciones la convicción de que es muy de desear que la Religión y la Ciencia hablen el lenguaje de la paz, dándose la mano en los días y generaciones del porvenir.»

Esta aspiración tan honrada y generosa de Tyndall, veríase realizada y satisfècha seguramente con el transcurso de los años, si los sabios dignos de este nombre, los hombres de verdadera ciencia, siguieran el ejemplo de su celebrado predecesor Bacón, el cual, al dar principio á su *Novum Organon,* rogaba á Dios que no permitiera que los nuevos conocimientos adquiridos por vía

de los sentidos y de la experiencia, al comunicar á la humana razón mayor amplitud y brillo, le arrastraran, en aras de la ilusión y de la vanidad, á negar á la fe divina la obediencia y homenajes que le son debidos. Y aludo aquí y me refiero exclusivamente á los *hombres de verdadera ciencia,* á los sabios dignos de este nombre; porque si se trata de los sabios de revista y de salón, de los hombres de *media ciencia,* es de temer que no pocos de ellos se manifiesten refractarios á los nobles deseos y aspiraciones expresadas por Tyndall en el discurso de Norwich. La razón y la experiencia enseñan de consuno que el ahora citado autor del *Novum Organon,* era eco fiel de la verdad y realidad de las cosas cuando escribía: *Verum est, parum philosophiæ naturalis homines inclinare in atheismum, at altiorem scientiam eos ad religionem circumagere.*





LA BIBLIA Y LA CIENCIA

CAPÍTULO PRIMERO

LA BIBLIA EN LA IGLESIA CATÓLICA.

ANTES de entrar en el examen directo de la naturaleza de las relaciones que existir pueden y existen de hecho, entre la Biblia y la Ciencia, ó, digamos mejor, entre la Biblia y determinados problemas científicos, parece conveniente fijar los términos de la cuestión, con lo cual quedará desembarazado el camino para llegar á la solución del problema transcendental y complejo, que constituye el fondo y el objeto de este libro. Al efecto, después de exponer el concepto católico de la Biblia, ó sea lo que es la Biblia en la Iglesia de Jesucristo, trataremos de la misma en sus relaciones con el principio protestante; emitiremos algunas reflexiones acerca de la ciencia considerada en sí misma y en sus relaciones con las diferentes escuelas filosóficas, y se hablará, por último, de las relaciones generales

entre la Biblia y la Ciencia, con lo cual pondremos término á esta especie de disertación preliminar.

§ I.

Idea general de la Biblia.

El conjunto ó colección de libros que la Iglesia católica reconoce como inspirados por Dios, constituye el libro, ó mejor dicho, los libros que, con mayor ó menor propiedad etimológica, reciben el nombre de *Biblia* [1], siendo también designados frecuentemente con los nombres de Sagrada Escritura, Texto Sagrado, Sagradas Letras, Escritura, Libros Santos, denominaciones todas que presuponen como base la inspiración divina.

Constituye esta inspiración la nota más característica y esencial de los libros que componen la Biblia, y merece por lo mismo que en ella nos ocupemos más adelante con el detenimiento que exige. Pero al lado de esta nota fundamental, ofrece la Biblia algunas otras que bien merecen seria atención por parte de los hombres pensadores, siquiera se trate de aquellos que no conceden al Texto bíblico el origen divino que le atribuyen y conceden los hijos de la Iglesia, y siquiera dirijan

[1] Decimos esto, porque es cosa sabida que este nombre, de plural neutro que era para los griegos, se convirtió para los latinos en singular femenino, por virtud de una transformación insensible llevada á cabo durante la Edad Media.

contra ella rudos ataques en nombre de la ciencia y en nombre también de los derechos de la razón humana.

El genio de Lacordaire resume con su acostumbrada elevación de ideas las notas principales á que hemos aludido, apellidándolas la nota tradicional, la nota constituyente y la nota profética. Después de consignar que las dos primeras corresponden á contados libros, que fueron y son tenidos y venerados como divinos por pueblos numerosos[1]; y después de afirmar que la nota tradicional y la fuerza constituyente que en aquellos libros, tenidos por sagrados pero no bíblicos, tienen su razón de ser en la tradición primitiva realmente divina, pero desfigurada ó incompleta, que en los mismos se contiene, el insigne orador de Nuestra Señora de París pone de manifiesto la superioridad de la Biblia, aun con relación á aquellos libros que fueron y son tenidos como sagrados por pueblos numerosos y por grandes imperios.

«¿En qué consiste, pregunta el elocuente apologista del Catolicismo, en qué consiste la fuerza constituyente del Corán, de los Vedas, que miráis como fabulosos? ¿De dónde le viene tanta autoridad á la mentira? La respuesta es fácil, señores;

[1] «Existe en el mundo, escribe el ilustre Dominico francés, una cantidad innumerable de libros, pero entre todos no hay más que seis que sean venerados de los pueblos como sagrados: los Kings de la China, los Vedas de la India, los Zend-Avesta de los Persas, el Corán de los Árabes, la Ley de los Judíos y el Evangelio de los Cristianos; y no puedo menos de admirarme de que sean tan raras las escrituras sagradas.» (Confer., t. 1; Conf. 10.ª)

sin duda los libros que se llaman sagrados, no son todos libros verdaderos y divinos: fuera de los libros cristianos, ninguno está exento de fraude y de error, pero tan desfigurado, que allí está la tradición; ella respira allí y allí anuncia que el hombre depende de Dios, que es gobernado por su providencia, y que Dios debe ser honrado por un culto interior y exterior que es la base de todos los deberes de los hombres entre sí. La tradición sostiene estos libros, por más imperfectos que sean; les comunica el peso del tiempo y el peso del cielo: son una verdad que nace de este origen, aunque haya sido viciada en el camino.

»Pero si todas las escrituras sagradas no son divinas; si sólo una es la que debe serlo, ¿por qué señales la reconoceremos? Por las señales que hemos indicado ya: por la señal tradicional y constituyente, y además por la señal profética.

»¿Qué libro sagrado ostenta en el grado que la Biblia de los cristianos el carácter tradicional? Es verdad que el Corán, el Zend-Avesta, los Vedas y los Kings son un conjunto de tradiciones; pero tradiciones sin vínculo histórico, en donde nada se sostiene por la sucesión de las cosas y la relación manifiesta con todos los puntos del tiempo. La Biblia, desde su primer versículo hasta el último, desde el *fiat lux* hasta el Apocalipsis, es un encadenamiento magnífico, un progreso lento y continuo, en el que cada oleada impele á la que precede y lleva á la que sigue. Los siglos, los acontecimientos, las doctrinas se entrelazan allí,

desde el centro á la circunferencia, y en su tejido sin costura no dejan ni vacío ni confusión. La antigüedad y la realidad derraman allí un perfume igual; es un libro que se forma cada día, que crece naturalmente como un cedro, que ha sido testigo de todo lo que dice, y que no dice jamás nada sino con la presencia del todo y la lengua de la eternidad. Es imposible, aunque sea á un niño, confundir la Biblia con ningún otro libro sagrado; la diferencia es tan sensible, que casi es una blasfemia el pronunciar su nombre al lado de cualesquiera nombres que pretendiesen imitar el suyo.

»La superioridad de ese libro es todavía más clara, si es posible, considerada bajo el aspecto constituyente. ¿Quién se atreverá á comparar ninguna sociedad constituida por un libro sagrado con la sociedad cristiana? Mirad desde luego la China. ¿Qué ha hecho? ¿Por medio de qué obras se ha revelado al mundo? ¿Dónde están los vestigios de sus armas? ¿Dónde las rutas de sus naves? ¿Dónde su propaganda doctrinal? ¿Habéis encontrado jamás al chino en los grandes derroteros de la humanidad? Pueblo muerto en un orgullo sin actividad, se encerró en sí mismo, y en el espacio de tres mil quinientos años no ha experimentado nunca una sacudida eléctrica del amor y del genio. Acercaos á considerar la India: todos los conquistadores y todos los mercaderes han ido á ella: ella ha dado el oro, las perlas, los diamantes, el marfil, á quien lo ha querido; todavía mantiene con sus fáciles riquezas la ambición del

pueblo británico; pero, ¿conocéis de ella otra cosa más que su voluptuosidad, igual á su servidumbre?.... Miraos ahora á vosotros mismos, hijos de la Biblia; miraos; vosotros no sois nada por vuestro territorio: la Europa es un puñado de tierra en comparación del África y del Asia, y, con todo, vuestros colores y vuestros pabellones son los que yo encuentro en todos los mares, en las islas y en los puertos del mundo entero; vosotros estáis presentes del uno al otro polo por medio de vuestros navegantes, de vuestros mercaderes, de vuestros soldados, de vuestros misioneros, de vuestros cónsules; vosotros sois los que dais la paz ó la guerra á las naciones, los que lleváis en las telas de vuestro estrecho vestido los destinos del género humano. Descended á la plaza pública y levantad vuestra voz: he aquí que á esa voz se remueven los continentes antiguos y nuevos. Esa palabra que va tan lejos, es vuestra palabra; esa palabra tiene hermanos y hermanas en todas las capitales, reune en torno suyo todas las pasiones y todos los sacrificios. ¡Qué actividad! ¡Qué imperio! ¡Qué gloria! Y todo esto sois vosotros, y á vosotros quien os ha formado es la Biblia. Si pues la constitución de los pueblos está en razón de la verdad contenida en sus libros sagrados, y si los pueblos cristianos sobrepujan á todos los demás, como los ángeles sobrepujan á todas las naturalezas criadas, se sigue de aquí que el más alto grado de verdad se halla en los Libros cristianos.»

§ II.

La autenticidad de la Biblia.

Aun considerada la Biblia desde un punto de vista puramente humano, será difícil encontrar libro alguno que posea en tan alto grado como ella el carácter de autenticidad. Porque si la existencia de ésta es tanto más difícil cuanto que se trata de mayor antigüedad, ¿qué libro hay en el mundo que á una antigüedad de más de treinta siglos para algunos de sus libros reuna tantas y tan respetables pruebas de autencidad?

Dejando á un lado los libros del Nuevo Testamento, relativamente modernos con respecto á la mayor parte del Antiguo Testamento, es sabido y constante para quienquiera que haya hojeado la Biblia, que los libros de la misma que fueron escritos con posterioridad relativa contienen citas y alusiones á los anteriores. La tradición permanente de la nación judaica acerca de la divinidad é inspiración de los libros que forman el Testamento antiguo se halla atestiguada y comprobada, no ya sólo por el testimonio de los Padres de la primitiva Iglesia, sino por el de los talmudistas y por el del historiador Josefo, que es, á no dudarlo, de mucho peso en la materia.

«Entre nosotros los judíos, escribe, no existe esa innumerable multitud de libros que disienten entre sí, y se contradicen unos á otros, sino sola-

mente veintidós libros [1] que abrazan la historia de todo el tiempo pasado, los cuales con razón se cree que son divinos. Cinco de éstos tienen por autor á Moisés, y contienen las leyes, á la vez que la historia de los hechos realizados desde el origen del género humano hasta la muerte del mismo Moisés. Desde la muerte de éste hasta el reinado de Artajerjes, el cual reinó entre los persas después de Jerjes, los profetas que sucedieron á Moisés consignaron en trece libros las cosas acaecidas en su tiempo; los cuatro libros restantes contienen himnos en alabanza de Dios y preceptos de vida utilísimos á los hombres.... Cuán grande sea la veneración en que tenemos estos libros, es cosa bien patente; pues á pesar del trans-

[1] Téngase presente que Josefo omite ó prescinde aquí de los libros llamados *Deuterocanónicos*, y que el número 22, más bien que al de los libros sagrados, corresponde al de las letras del alfabeto. De aquí es que los antiguos escritores, las escuelas judaicas, y especialmente la de Babilonia, enumeraban generalmente 24 en lugar de los 22 de Josefo, considerando como libros aparte el de Ruth y las Lamentaciones de Jeremías. Abundaban en la misma opinión algunos doctores y Padres de la antigua Iglesia, entre ellos Tertuliano, según se desprende de los siguientes curiosos versos de su libro *Adversus Marcionem:*

«*Ast quater alœ sex, veteris præconia verbi,*
Testificantis ea quæ postea facta docemur.
His alis volitant cœlestia verba par orbem;
His etiam Christi sanguis contectus habetur,
Obscure vatum præsago dictus ab ore.
Alarum numerus antiqua volumina signat
Esse satis certa viginti quatuor ista
Quæ domini cecinere vias et tempora pacis
Hæc cohærere novo cum fœdere cuncta videmus.»

curso de tantos siglos, nadie se ha atrevido todavía á quitar ó añadir cosa alguna en los mismos. Lejos de esto, á todos nosotros se nos inculca desde la infancia lo que debemos creer, que son estos preceptos del mismo Dios, que debemos guardarlos constantemente, y sufrir la muerte por esta causa, si necesario fuere.»

Aunque Josefo no incluye, como hemos dicho, en el canon judaico los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento, más bien que á la razón que alega en el pasaje citado [1], debe atribuirse á las ideas farisaicas en que se hallaba imbuido; porque es sabido que los fariseos y talmudistas propendían á rechazar los libros escritos después de la cautividad. Pero el hecho indiscutible de encontrarse estos libros en la versión alejandrina ó de los Setenta, prueba que la Sinagoga y la generalidad de los judíos los tenían y veneraban como canónicos y sagrados.

Prueba inconcusa también de la autenticidad de los libros del Antiguo Testamento es el hecho de que ni Jesucristo ni los Apóstoles echaron jamás en cara á los fariseos la corrupción de aquéllos, según observa San Jerónimo [2], al paso que

[1] «Ceterum, escribe, ab imperio Artaxerxis ad nostram usque memoriam, sunt quidem singula litteris mandata, sed nequaquam tantam fidem et auctoritatem meruerunt, quantam superiores ii libri, propterea quod minus explorata fuit successio prophetarum.» (Cont. Ap., I, 8.)

[2] *Quod si aliquis dixerit*, escribe éste al comentar á Isaías, *hebræos libros postea a judæis esse falsatos, audiat Originem, quid in octavo volumine explanationum Isaiæ huic respondeat*

en los mismos reprendieron otros pecados de menor gravedad y trascendencia.

La autenticidad humano-divina de la Biblia encuéntrase realzada y corroborada por la admirable unidad de plan que en la misma resplandece. Á través de esos setenta libros, tan diferentes entre sí, no ya sólo por el estilo, sino por los autores y por el objeto directo é inmediato de los mismos, palpita un pensamiento fundamental, una idea madre, que le comunica maravillosa unidad. Ora se trate de libros históricos, ora de libros sapienciales, ora de libros proféticos, ora de libros legales, en todos ellos aparece el pensamiento fundamental de la redención, todos se subordinan á la idea mesiánica, cuyo germen aparece en los primeros capítulos del Génesis, para continuarse, desenvolverse, manifestarse y recibir cumplimiento pleno en los Evangelios después de no pocos siglos. Como el Cristo representa el centro de la historia general de la humanidad, así representa el centro de los libros bíblicos. Si el Antiguo Testamento contiene el germen, la profecía, la preparación, la esperanza de Jesucristo, el Nuevo Testamento contiene la manifestación del mismo, su revelación humano-divina, su acción redentora.

quæstiunculæ: quod nunquam Dominus et Apostoli, qui cætera crimina arguunt in scribis et pharisæis, de hoc crimine, quod erat maximum, reticuissent. Sin autem dixerit, post adventum, D. Salvatoris et prædicationem apostolorumæ, libros hebros fuisse falsatos, cachinnum tenere non potero, ut Salvator, et evangelistæ et apostoli ita testimonia protulerint, ut Judœit posteat falsaturi erant.

Finis legis Christus, decía el Apóstol San Pablo; y los antiguos Escolásticos, que poseían el secreto de las formulas doctrinales, solían expresar la unidad substancial de los dos Testamentos con la siguiente fórmula concisa y rítmica: *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet.*

§ III.

La profecía en la Biblia.

Con la unidad substancial del contenido de la Biblia que acabamos de ver, se halla íntimamente relacionado el carácter profético de la misma, carácter que no ha podido ser imitado, ni aun de lejos, por los demás libros de la humanidad que se dicen sagrados, y que constituye uno de los signos más brillantes de la divinidad de nuestras Escrituras, según observa el ya citado Lacordaire. «Como historia, añade éste, como ciencia, como arte, como legislación, como filosofía, como poder tradicional y constituyente, la Biblia tiene sin duda una perfección eminente que ningún libro ha tenido jamás; sin embargo, todas estas cosas son humanas, por decirlo así, en el sentido de que no sobrepujan las facultades del hombre más que por su grado y no por su esencia. Necesitaba, pues, la Biblia otro carácter, y Dios le ha dado uno que es propio suyo; éste es el carácter profético.

» Dios sólo ve el porvenir ; Él sólo penetra con una mirada en la profundidad infinita de las causas, y allí descubre los efectos que salen de ellas hasta los límites más remotos de las edades. Por lo que hace á nosotros, no conocemos ni aun el día de mañana ; nosotros no somos más que una causa, esta causa se reduce á nosotros, y nos es imposible prever los efectos más próximos de ella. Si pues hubiese allí una palabra fija por la Escritura, la cual hubiera contado con antelación no sólo el destino de los imperios, sino el destino del género humano, que hubiese previsto desde el principio la marcha de los siglos, esta palabra y esta escritura serían necesariamente divinas.

» Ahora bien : ¿qué otra cosa es la Biblia sino una profecía que se cumple á nuestra vista? Y como una profecía tiene dos términos, el pasado y el porvenir, ved aquí con qué cuidado la Providencia ha separado el uno del otro, á fin de que no se les pudiera acusar de connivencia. Eligió un pueblo para que fuese el depositario de la historia del mundo, esto es, de la noción de Dios, de la creación del mundo por Dios, de la caída del hombre y de la esperanza que se le dió de una redención ; porque esta es la verdadera historia del mundo ; lo demás no es más que un juego. De este pueblo y con este pueblo constituye un monumento vivo que cree y que repite sin cesar esta historia, que se le incorpora, que vive en él, que saca de él toda su gloria, y que espera con una paciencia, de que somos testigos todavía, el cum-

plimiento de la redención prometida á sus padres. Diréis á los judíos que no han esperado esto, y ellos os responderán por su esperanza presente que no han turbado veinte siglos. Ellos os mostrarán sus Escrituras traducidas en griego y esparcidas por el mundo antes de Jesucristo. Este es un hecho material, superior á todas las críticas.

»He aquí en cuanto á lo pasado. En cuanto á lo venidero, esto es, en cuanto á lo que estaba escrito y esperado tanto tiempo antes, la Iglesia católica está ahí para enseñaros que se ha verificado un gran perdón por medio de un gran sacrificio. El pueblo judío y la Iglesia. ¿Quién atacará estos dos monumentos que se sostienen uno por otro, tanto mejor cuanto que son irreconciliables enemigos? Los dos son los elementos del carácter profético de la Escritura : el uno es el del término pasado, y el otro el del término venidero ; y á fin de que no se les pueda acusar de haberse entendido entre sí para engañar al universo, se rechazan mutuamente con objeto de permanecer dos hasta el fin, hasta el día en que, estando próxima toda consumación, lo pasado y lo futuro se abrazarán para mostrar á las últimas generaciones el último cumplimiento de las profecías que en el pueblo antiguo, como en el pueblo nuevo, anunciaron este ósculo de paz.»

Las palabras que acabamos de transcribir contienen, á nuestro modo de ver, una de las pruebas más convincentes, una verdadera y sólida demostración de la divinidad del Cristianismo, y consi-

guientemente de la Biblia. No se trata aquí de esta ó aquella profecía ; no se trata del sentido ó cumplimiento de determinadas profecías contenidas en la Biblia y sujetas á discusión, más ó menos razonada, en orden á su existencia, á su sentido, á su aplicación y cumplimiento : se trata de un hecho público y tangible, de un hecho solemne y palpable, por decirlo así, de un hecho atestiguado constantemente y en la misma forma por espacio de muchos siglos; de un hecho atestiguado por judíos y cristianos, por dos pueblos que viven el uno al lado del otro, odiándose y rechazándose mutuamente. La Biblia de los primeros entraña la profecía, y anuncio claro y constante de lo que la Biblia de los segundos nos ofrece realizado, pero con realidad evidente é indiscutible. Difícil nos parece que el incrédulo de buena fe no sienta vacilar su incredulidad después de leer las profundas reflexiones de Lacordaire sobre el carácter profético de la Biblia.

El racionalismo de nuestros días, siguiendo en esto, como en tantas otras cosas, el ejemplo de Celso, pretende desvirtuar la fuerza demostrativa que consigo llevan las profecías para establecer la divinidad de la Biblia y del Cristianismo, alegando las profecías y vaticinios de las religiones y oráculos gentílicos; pero nunca ha podido ni podrá desvirtuar la fuerza inherente á la profecía de conjunto y total, por decirlo así, que entraña la realización del Antiguo Testamento en el Evangelio y por medio del Evangelio. ¿Hay algo en las

religiones paganas que se asemeje, ni aun de lejos, á esta grande y universal profecía bíblica, contenida en uno de los Testamentos, y realizada en todas sus partes en el otro? En resumen: aun en el caso de que profecías determinadas y vaticinios particulares del Antiguo Testamento pudieran entrar en comparación con las profecías y vaticinios del gentilismo, cosa ciertamente inadmisible en buena crítica histórica [1], siempre re-

[1] Los profetas que menciona la Historia Sagrada, escribe Bergier, no sólo fueron respetables por el distinguido lugar que ocupaban en el mundo, sino también, y aún mucho más, por sus virtudes, su valor, su amor á la verdad y su sumisión á las órdenes de Dios. Jamás abusaron de sus luces sobrenaturales para lisonjear las pasiones de los reyes, de los grandes ni de los pueblos; corregían severamente sus vicios y les anunciaban el castigo de Dios con igual firmeza que sus beneficios. Muchos fueron víctimas de su celo, como lo habían previsto, y arrostraron los tormentos y la muerte por decir la verdad que Dios les había revelado.

No es menos patente la diferencia entre los oráculos gentílicos y los bíblicos por parte del objeto; pues mientras los primeros tienden á satisfacer la curiosidad particular, ó se refieren á intereses personales y de poco momento, los bíblicos tienen por objeto la observancia de la ley moral, la evolución del reinado de Dios en el pueblo judío y en las demás naciones, la redención y santificación del hombre. Añádase á esto el uso de medios y formas extrañas y supersticiosas, la trípode de la Pita, el vuelo de las aves, la inspección de las vísceras de los animales, las voces fortuitas, etc., á virtud de lo cual, cuando se difundió la ilustración y con ésta disminuyó la credulidad del vulgo, los vaticinios y oráculos cayeron en completo desprecio, y el orador romano pudo escribir sin reparo ni miramientos: *Oracula partim falsa, partim casu vera, partim flexiloqua et obscura.*

No por eso debemos afirmar que todos los vaticinios y oráculos de los gentiles hayan sido falsos. Bajo la inspiración del de-

sultará incontestable que el conjunto de profecías del Antiguo Testamento realizadas en el Nuevo, ó, mejor dicho, la realización permanente, histórica y visible del primero en el segundo, constituye una prueba irrefragable de la acción de Dios en la Biblia. Aquí no se trata de profecías realizables en el porvenir; se trata de profecías realizadas ó presentes á nuestra vista, pues, como escribe con su acostumbrada energía Tertuliano: *Quidquid agitur prænunciabatur; quidquid videtur audiebatur.... Idoneum, opinor, testimonium Divinitatis, veritas divinationis.*

Es de notar aquí que los antiguos Padres de la Iglesia concedían mayor valor é importancia á las profecías que á los milagros, para establecer y probar la divinidad de Jesucristo y de su Iglesia. El milagro, decían, es confirmado por la profecía, y no la profecía por el milagro: además, la realización histórica de la profecía ofrece mayo-

monio, pudieron anunciar de antemano determinados sucesos; porque, en virtud de la superioridad de su naturaleza y de su inteligencia, el demonio posee conocimientos más perfectos que el hombre acerca de las relaciones que existen entre determinadas causas y efectos, como enseña Santo Tomás: *Manifestum est*, escribe el Doctor Angélico, *quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest, quæ sunt remota à cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est etiam intellectus angelorum bonorum et malorum secundum naturæ ordinem. Et ideo quædam cognoscunt dæmones, etiam sua naturali cognitione, quæ possunt hominibus revelare...., non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo.* (*Sum. Theol.*, 2.ª 2.æ, cap. CLXXI, art. 5, 6.)

res caracteres de certeza y evidencia que el milagro, el cual es, de su naturaleza, más difícil de apreciar, siendo, como es, un hecho singular, aislado y más sujeto á dudas y equivocaciones. «Que si alguien nos responde, escribe San Justino en su *Apología*, si alguien nos responde que nada impide que el Cristo de los cristianos haya obrado sus pretendidos milagros por medio de artes mágicas, queremos probar la verdad de nuestra fe, no solamente porque con razón damos crédito á los que nos refieren estos milagros, sino porque nos vemos precisados á creer aquellos que de antemano anunciaron lo que debía acontecer, y nos vemos precisados á darles crédito, porque vemos con nuestros propios ojos que lo que aquellos anunciaron en épocas pasadas, ó se ha realizado ya, ó está realizándose á nuestra vista.»

Abundaba en el mismo sentido Lactancio, quien, después de echar en cara á los gentiles que obraban con poca prudencia al conceder carácter divino á sus dioses, sólo por algunos pequeños portentos *(ob exigua portenta)* ó efectos más ó menos prodigiosos que se les atribuían, añade: *Disce igitur, non idcirco à nobis Deum creditum Christum quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia, quæ nobis annuntiata sunt vaticinio prophetarum. Fecit mirabilia; magnum putavissemus, ut et vos nunc putatis, et Judæi hinc putaverunt, si non illa ipsa facturum Christum prophetæ omnes uno spiritu prædixissent.*

Á decir verdad, algunos escritores eclesiásticos de los primeros siglos parece que exageran la importancia y superioridad de las profecías sobre los milagros. La explicación de este fenómeno debe buscarse en el hecho de que los escritores aludidos se hallaban en presencia de gentiles, que oponían á los milagros del Evangelio los hechos prodigiosos y portentos atribuidos á sus Divinidades. Sin perjuicio de probar que estos portentos eran inferiores en todos conceptos y no admitían comparación con los de Jesucristo y los Apóstoles, como quiera que esta prueba llevaba consigo la necesidad de una discusión enojosa, prolija y científica, preferían generalmente los apologistas primitivos, para establecer la divinidad del Cristianismo, acudir á las profecías, cuya existencia y realización saltaba á la vista, y que por esta razón, y porque nada semejante ó parecido podía alegar en su favor el paganismo, hacían innecesaria relativamente la discusión de los portentos atribuidos á los Dioses del Olimpo pagano.

§ IV.

La inspiración en la Biblia.

Aunque, según arriba dejamos apuntado, la inspiración divina constituye el carácter fundamental y como la nota esencial que distingue y separa la Biblia de todos los demás libros del mundo, sin excluir aquellos que fueron y son teni-

dos por sagrados y divinos por pueblos y naciones importantes, no es nuestro ánimo discutir y comprobar la existencia de la inspiración divina con respecto á los libros canónicos que componen nuestra Biblia, porque no entra esto en nuestro propósito, ó, digamos mejor, en el plan y objeto propio de este libro.

Pero si esta discusión está fuera del objeto y condiciones de este libro, no lo está ciertamente la necesidad de exponer y fijar la naturaleza y límites de la inspiración divina con relación á la Biblia, toda vez que en más de una ocasión sucede que las objeciones de la ciencia moderna contra aquélla, tienen por base, con harta frecuencia, conceptos más ó menos inexactos de la naturaleza, condiciones y alcance de la inspiración divina y de lo que la Iglesia reconoce y afirma como verdad revelada en la Sagrada Escritura.

De cuatro maneras puede influir Dios para que un escritor no se aparte de la verdad:

a) Por medio de un *movimiento piadoso*, en virtud del cual el hombre es excitado por Dios de una manera particular para escribir cosas espirituales y ascéticas, encaminadas á la santificación de las almas: las obras de Santa Teresa y el libro de la *Imitación de Cristo*, pueden considerarse como manifestaciones de este movimiento piadoso y divino.

b) Por medio de *revelación*, la cual consiste en una manifestación ó declaración que Dios hace

al hombre de alguna cosa, antes desconocida por éste, como sucede generalmente [1], aunque no siempre, en las profecías, y también cuando se trata de los misterios principales de la fe, que sólo llegan hasta nosotros por medio de la revelación.

c) Por medio de una *asistencia* especial del Espíritu Santo, en virtud de la cual éste afirma y dirige la mente del escritor, de manera que le impide caer en error. Esta asistencia, que, en opinión de algunos teólogos, basta para constituir la inspiración necesaria en los libros canónicos de la Escritura [2], es la que Dios tiene prometida á su

[1] Decimos *generalmente,* porque no siempre el profeta conoce ó se da cuenta del contenido y significación real de la profecía que Dios pone en sus labios. Sobre esta materia es preciso no perder de vista la siguiente notable doctrina de Santo Tomás: «*In revelatione prophetica.... quandoque movetur mens prophetæ ad aliquid loquendum, ita quod intelligat id quod per hæc verba Spiritus Sanctus intendit. Quandoque autem ille, cujus mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus Sanctus per hæc verba intendat, sicut patet de Caipha....*

Cum ergo aliquis cognoscit se moveri a Spiritu Sancto ad aliquid æstimandum vel significandum verbo vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet; cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen, quod quia mens prophetæ est instrumentum deficiens, etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt, quæ in eorum visis aut verbis, aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit». (*Sum. Theol.*, 2.ª 2.æ, Cuest. CLXXIII, art. 4.º)

[2] El Jesuíta Bonfrerius parece adoptar esta opinión, cuando escribe: *Hoc modo potest Sanctus Spiritus Scriptorem Hagiographum dirigere, ut in nullo eum errare fallive permittat; cum enim præsciat quid ille scripturus sit, ita ei adstat, ut sicubi videret eum erraturum, inspiratione sua illi esset adfuturus. Hic modus videtur a Spiritu Sancto conservatus in historiis, dictis aliorum, factisque referendis, quæ vel visu cognita, vel auditu ab*

Iglesia y al Romano Pontífice, para no errar en la determinación y definiciones solemnes de las verdades de fe.

d) Por medio de *inspiración*, la cual entraña una asistencia positiva y directa por parte del Espíritu Santo, el cual sugiere al escritor las cosas que debe poner por escrito, y, en caso necesario ó en determinadas circunstancias, se las revela.

Según las decisiones de la Iglesia en el Concilio de Trento, y más explícitamente en el Vaticano, hay que reconocer con los teólogos y exegetas católicos, que la inspiración divina que, según queda indicado, constituye la nota característica y esencial de la Biblia, no es lo que hemos llamado *movimiento piadoso*, ni aun en el caso ó hipótesis de que el libro así escrito fuera aceptado después por el Espíritu Santo y recibiera como una especie de sanción divina, según opinaron en el siglo XVI algunos teólogos [1], toda vez que no

hominibus fide dignis accepta fuerant. Ita Evangelia, ita Acta apostolorum, ita Machabæorum libri. (Praeloquia in tot. S. Script., c. 8, sec. 3.ª)

[1] Es sabido que los PP. Lessius y Hamel afirmaron ó defendieron por algún tiempo la siguiente proposición: *Liber aliquis, qualis est fortasse secundus Machabæorum, humana industria, sine assistentia Spirtius Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura Sacra.*

Esta teoría, que dió origen entonces á vivas controversias y severas censuras por parte de algunos teólogos y universidades, no puede admitirse después de las decisiones terminantes del Concilio Vaticano, aun tomando en cuenta las explicaciones y atenuaciones aducidas por sus autores.

existe aquí acción ó influencia directa especial del Espíritu Santo, sobre el entendimiento en orden al conocimiento y elección de materias, sino más bien una excitación de la voluntad para tratar de cosas piadosas.

Tampoco basta la simple *asistencia* para constituir la inspiración que la Iglesia y la Teología católica conceden á los Libros sagrados; porque la asistencia, como tal, se limita á excluir ó evitar el error, de manera que envuelve influencia negativa más bien que positiva.

En cambio la *revelación* va más lejos que la inspiración, porque la revelación expresa ó entraña la manifestación sobrenatural de alguna cosa desconocida é ignorada por el escritor, y no hay para qué decir que no todo lo que los autores bíblicos consignaron en sus escritos lo conocían sólo por revelación divina. Ni el autor del libro de los Macabeos, ni el Evangelista San Mateo, ni San Lucas al escribir los Actos de los Apóstoles, necesitaron de revelación divina para consignar por escrito lo que sabían por relaciones fidedignas, ó lo que habían visto con sus propios ojos.

Resulta de todo lo dicho que la inspiración divina, que la Iglesia católica reconoce y afirma en los libros de la Biblia, entraña una acción especial de Dios sobre la inteligencia y la voluntad del escritor sagrado, en virtud de la cual mueve y determina á éste á escribir determinadas cosas, las cuales, ó le son reveladas por el mismo Dios, si las desconoce ó si son superiores á la ra-

zón humana, ó en el caso de que el escritor posea ya el conocimiento de las mismas, le asiste y ayuda, ya para que no incurra en error al consignarlas, ya también para que sólo consigne las que Dios quiere, y esto en la forma, condiciones y circunstancias que quiere.

De este concepto de la inspiración divina con respecto á los libros que componen la Biblia, concepto que se halla en perfecta consonancia con las recientes declaraciones del Concilio Vaticano [1], se deduce, que aunque los libros sagrados contienen verdades reveladas, no todo lo que contie-

[1] En la *Constitución dogmática* de éste, después de recordar la doctrina del Tridentino acerca de la revelación sobrenatural contenida en las tradiciones y en los escritos sagrados, añade: *Qui quidem Veteris et Novi Testamenti libri, integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem Concilii decreto recensetur et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sunt approbati; nec ideo duntaxat, quod revelationem sine errore contineant, sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt.*

Después de este decreto del Concilio Vaticano, parece inadmisible la opinión del P. Vercellone, quien, en una disertación publicada en 1866, sostenía que el texto ó decreto del Tridentino referente á la autenticidad de la Vulgata, no supone distinción entre los textos dogmáticos y no dogmáticos. Según el sabio Barnabita, sin contravenir á las decisiones del Concilio de Trento, se pueden admitir en la Vulgata interpolaciones, aun con respecto á los textos dogmáticos; de manera que, en opinión de Vercellone, cuando el Concilio Tridentino manda, bajo pena de excomunión, admitir los libros canónicos de la Vulgata con todas sus *partes*, por esta última palabra los Padres del Concilio sólo se propu-

nen puede llamarse revelado en el sentido riguroso de la palabra, por más que todo puede y debe llamarse inspirado. En cambio, tampoco podemos decir que todas las verdades reveladas están contenidas en los libros sagrados é inspirados, porque existen verdades reveladas que no constan en esos libros, sino en la tradición; pues como dice el Concilio Vaticano: *Supernaturalis reve-*

sieron designar algunos pasajes que los protestantes rechazaban ó consideraban apócrifos, como ciertos pasajes deuterocanónicos de Daniel y de Ester.

En terreno más seguro y más en armonía con las posteriores enseñanzas del Concilio Vaticano, se colocó el cardenal Franzelin, cuando, al refutar la teoría de Vercellone, escribe: *Unde dicimus: a) dogma quod expressum extat in editione Vulgata, non deerat in Scriptura primitiva; b) adeoque etiam non erat expressum aliud dogma in textu et aliud in loco respondente editionis Vulgatæ; c) multo minus dogma quod in Vulgata affirmatur, ibi erat negatum aut vicissim.* (*De Script.*, pág. 535, edit. 2.ª)

Restablecido el sentido verdadero de la definición del Concilio de Trento, sentido que, según queda indicado, está en consonancia con lo que después decretó el Vaticano, el Cardenal citado añade que no por eso es necesario creer que cualquier dogma contenido en la Vulgata se halla en ella *expresado de la misma manera* que en la Escritura primitiva, con tal que el dogma permanezca idéntico en su parte esencial: Sed non dicimus: *d)* Vi decreti Concilii credendum esse dogma in Vulgata *eodem modo expressum,* ut erat in Scriptura primitiva, dummodo dogma maneat idem: propterea neque dicimus: *e)* in hujusmodi loco nullum posse esse errorem versionis, dummodo non sit hujusmodi qui substantiam dogmatis mutet vel obliteret, ita ut etiam adhibitis præsidiis necessariis et opportunis intelligi nequeat. Sic non censendus esset contra decretum Tridentinum rejicere authentiam Vulgatæ, qui veram lectionem in textibus quibusdam etiam dogmaticis putaret esse aliam, qua idem dogma, sed non eodem modo, ut in Vulgata enunciaretur.

latio, secundum universalis Ecclesiæ fidem, continetur in libris scriptis, et sine scripto traditionibus. De manera que *a)* los libros canónicos ó inspirados no contienen toda la revelación; *b)* toda revelación presupone y entraña la inspiración; *c)* pero no toda inspiración presupone y entraña revelación propiamente dicha.

Siendo, como es, la inspiración divina un hecho interno y sobrenatural, no puede caer en la esfera de la crítica humana; y de aquí la necesidad de una crítica sobrehumana para reconocer esa inspiración crítica, cuyo depositario y órgano es la Iglesia católica. Por eso los teólogos y exegetas católicos, en sus definiciones y descripciones de la Sagrada Escritura, incluyen siempre el testimonio de la Iglesia en orden á la canonicidad é inspiración de sus libros. *Sub nomine Scripturæ,* dice Lamy, *intelligimus libros ab auctoribus sacris, afflante Deo, conscriptos, et qua tales ab Ecclesia receptos.*

«*Ab Ecclesia est determinandum,* escribe á su vez Melchor Cano, *quisnam liber sit canonicus, et illius auctoritas certa regula est, ad libros, vel in sacrorum numerum recipiendos, vel etiam ex eo numero rejiciendos* [1].

[1] El mismo Melchor Cano, al desenvolver y probar esta tesis, se expresa en los siguientes términos: «Definitio dubiorum, quæ circa fidem modo exoriuntur ad præsentem Ecclesiam pertinet: oportet enim judicem vivum in Ecclesia esse, qui fidei controversias decidere possit; siquidem Deus in necessariis Ecclesiæ suæ non defuit. At librum esse canonicum necne, fidem maxime tangit; ad Ecclesiam igitur hujus temporis, hujus rei judicium

Es esto tanta verdad, que San Agustín solía decir que no daría fe al Evangelio si á ello no le impulsara la autoridad de la Iglesia: *Evangelio non crederem nisi me Ecclesiæ Catholicæ commoveret auctoritas.*

§ V.

Los límites de la inspiración bíblica.

Expuesta ya la naturaleza de la inspiración divina con respecto á la Biblia, conviene ahora fijar sus límites verdaderos; cuestión que debe ventilarse con todo esmero, porque es de importancia suma para resolver las dificultades y problemas que suelen suscitarse acerca de la conformidad ó contradicción entre la Biblia y la ciencia, objeto capital de este libro.

La primera cuestión que en este punto se presenta es la siguiente: La inspiración divina en la Biblia, ¿se limita á las cosas, ó sea á las sentencias é ideas, ó se extiende también á las palabras? Aquí conviene distinguir: si por palabras se entiende simplemente la expresión externa adecuada de la idea ó sentencia inspirada, es evidente que la inspiración se extiende á las palabras, toda vez que la inspiración de la sentencia lleva consigo la necesidad de que su manifestación externa por la

pertinebit; nam si errores qui sanæ doctrinæ adversantur, Ecclesia quæ nunc est, condemnare nequit, profecto judicibus de medio sublatis, hujus sæculi hæretici impune vivere, atque adeo regnare possunt». (*De Loc. Theol.*, lib. II, cap. VII.)

palabra responda con exactitud y fidelidad á la cosa revelada ó inspirada.

Empero si por palabra inspirada se entiende que la inspiración divina lleva consigo la necesidad de usar de tal ó cuál palabra material, ó de combinar las palabras de esta ó aquella manera y no de otra, en este sentido, la inspiración divina en la Biblia no es verbal, ó no se extiende á las palabras. Cierto es que algunos y graves teólogos, especialmente entre los antiguos, se inclinaban á esta opinión [1]; pero la mayor parte de éstos, lo mismo que los Padres de la Iglesia, enseñan generalmente que la inspiración divina no excluye la elección y orden de las palabras, la elocución y el estilo peculiares de los escritores bíblicos, excepción hecha de algunos casos especiales y extraordinarios; y decimos especiales, porque, según la oportuna observación de Vigouroux, puede suceder que una expresión ó palabra determinada sea inspirada directa ó indirectamente, como cuando se trata de una palabra que sea esencial para la expresión ó significación de una verdad dogmática, ó de una significación directamente intentada por Dios [2], que ilumina al efecto

[1] Entre éstos pueden citarse Toledo y Suárez, el último de los cuales escribe: *Est Scriptura instinctu Sancti Spiritus scripta dictantis non tantum sensum sed etiam verba.* Es posible, sin embargo, que Suárez afirme la inspiración verbal en el sentido que en el texto queda indicado.

[2] Según el citado Vigouroux, acontece esto en dos casos principalmente:

«1.° Cuando se trata de una revelación, en el sentido riguroso

la inteligencia y mueve la voluntad del escritor sagrado. Como prueba y confirmación de lo dicho, puede alegarse la diferencia de estilo y elocución que se nota en los escritores bíblicos, y especialmente en los profetas, cuyas diferencias de estilo y de lenguaje explican los Padres de la Iglesia y los exegetas por la diferencia de instrucción, de saber, de trato y condición social [1] entre los mismos: *Isaias prophetis aliis eloquentior extitit,* escribe San Gregorio Magno, *quia nec, ut Jeremias Anathotites, nec, ut Amos, armentarius, sed nobiliter instructus atque urbanus fuit.*

Análogas diferencias se observan en los escritores del Nuevo Testamento, y hasta entre los mismos cuatro Evangelistas, no siendo difícil advertir la superioridad de estilo que la patria, la

de la palabra, de un detalle, de un nombre, etc., y esta revelación es presentada como tal; por ejemplo, los nombres de Abraham, de Israel, el nombre de Dios manifestado á Moisés: *Ego sum qui sum.* Bien que aun en este caso no conviene exprimir demasiado las palabras.

»2.º El segundo caso es cuando la palabra es absolutamente esencial para la expresión del dogma, de la verdad revelada ó enseñada, de tal manera, que ninguna otra podría contener con tanta exactitud el pensamiento, según se verifica en la palabra *est,* pronunciada en la institución de la Eucaristía.» (*Manuel biblique*, tomo I, cap. I, art. 2.º)

[1] *De Isaia sciendum,* escribe San Jerónimo, *quod in sermone suo disertus est, quippe ut vir nobilis et urbanæ eloquentiæ, nec habens quidquam in eloquio rusticitatis admixtum.*

Jeremias, añade el mismo, *sermone quidem apud Hebræos, Isaia et Osee et quibusdam aliis prophetis videtur esse rusticior, sed sensibus par, quippe qui eodem Spiritu prophetaverit.*

lengua y la literatura griegas dieron á San Lucas sobre los demás Evangelistas.

Por otra parte, es incontestable que los cuatro Evangelistas, al referir los hechos y discursos del Salvador, emplean palabras y frases diferentes, sin contar que algunos omiten ó modifican circunstancias expresadas por otros, lo cual demuestra claramente que, salva la identidad de la doctrina, y salva la inspiración en orden á la misma, la elección de palabras, su composición, manera y estilo responden á la voluntad, condición y circunstancias particulares de los Evangelistas.

Otra prueba de que la inspiración divina en la Biblia debe entenderse *quoad sensum* y no *quoad singula verba*, es la práctica de los escritores del Nuevo Testamento al citar ó referirse al Antiguo, siendo incontestable que en muchos casos estas citas expresan las sentencias ó sentido, pero no las palabras mismas de los autores citados[1], lo cual no hubieran hecho, sin duda, si hubieran estado persuadidos de que las palabras mismas, y no el sentido solo, respondían á la inspiración divina.

De lo dicho acerca de la inspiración no verbal en la Biblia, podemos inferir con Vigouroux que siempre que la expresión no determina nece-

[1] *Hoc in omnibus pene testimoniis*, escribe San Jerónimo, *quæ de veteribus libris in Novo assumpta sunt Testamento, observare debemus, quod memoriæ crediderint evangelistæ et apostoli ; et tantum sensu explicato, sæpe ordinem commutaverint, nonnumquam vel detraxerint verba vel addiderint. (Comment. in Epist. ad Galat.)*

sariamente el sentido de la frase, no puede decirse directamente inspirada, y que no es Dios mismo quien ha hecho emplear tal palabra sinónima en lugar de tal otra, por ejemplo, *audite* en lugar de *attendite,* cuando el sentido permanece idéntico. Con mayor razón no se pueden sacar de las palabras bíblicas consecuencias que de ellas no se desprenden necesariamente. Por ejemplo, no debe mirarse como una verdad revelada que la cigüeña es tierna ó piadosa para sus hijos, porque la Escritura la llama *khasîdâh (pullorum) amans.* (Job., XXXIX, 13.) El autor sagrado empleó la palabra usada en Palestina para designar la cigüeña, sin que por eso Dios se pronunciara sobre la verdad de la etimología. Tampoco puede decirse que el sitio de la estupidez está en los riñones, porque la lengua hebraica se sirve de la palabra *késel, riñones,* para designar la estupidez, la locura.... Los antiguos comentadores griegos y latinos, según los cuales la Biblia enseña que el firmamento es un cuerpo sólido...., porque la traducción latina le llama *firmamentum,* dieron á la etimología de esta palabra un valor que no tiene en realidad.»

Otra cuestión relacionada con la inspiración divina es si ésta se extiende á las teorías ó cuestiones científicas; es decir, si una teoría contenida en la Biblia debe tenerse por revelada ó inspirada, y, por consiguiente, como verdadera. La respuesta á esta cuestión es sencilla para el católico. Si constara de una manera indubitable que tal ó

cuál teoría científica fué enseñada por el autor bíblico, semejante teoría dejaría de serlo para convertirse en una verdad científica y real, toda vez que, según las decisiones de los Concilios y de la Iglesia, la Biblia no contiene error alguno de importancia, ó en cuanto á las cosas y sentencias, ni en el texto original, ni en la Vulgata. La inspiración divina, y, por consiguiente, la verdad en los libros sagrados, no se limita á las cosas doctrinales, como opinaron algunos teólogos [1]; opinión que carece de toda probabilidad hoy después de las recientes decisiones del Concilio Vaticano; como parece insostenible también la del P. Vercellone, referente á la existencia de interpolaciones en los textos dogmáticos de la Vulgata. Lo que real y verdaderamente está contenido en los textos originales, el sentido que real y verdaderamente dieron á sus palabras los escritores bíblicos bajo la inspiración del Espíritu Santo, debe creerse con fe divina y admitirse como verdad inconcusa, aunque no pertenezca directamente á los misterios de fe ni á las verdades morales (*res fidei et morum*), que constituyen el objeto principal y preferente, pero no único, de la fe y de la revelación, según enseña la teología católica, siguiendo las huellas del que es su

[1] *Advertendum est*, escribía Holden, *quod auxilium speciale divinitus prestitum auctori cujuslibet scripti, quod pro Verbo Dei recipit Ecclesia, ad ea solummodo se porrigat, quæ vel sint pure doctrinalia, vel proximum aliquam aut necessarium habeant ad doctrinalia respectum.*

principal jefe y representante, Santo Tomás de Aquino: el cual afirma que todo cuanto conste por la Escritura merece fe divina, como dictado por el Espíritu Santo, siquiera se trate de cosas no pertenecientes al objeto primario, *o per se*[1] de la fe católica; pero no perdiendo de vista que esto sólo tiene lugar cuando se trata de cosas que consten ciertamente como contenidas ó enseñadas en la Escritura, y no de cosas sujetas á interpretaciones diferentes y no auténticas de textos bíblicos.

Es decir, que lo dicho hasta aquí procede en la hipótesis de una cuestión científica resuelta por el autor bíblico en determinado sentido; pero como quiera que por punto general las cuestiones científicas que se pretenden resueltas por la Biblia no lo están en realidad, porque los textos bíblicos que á ellas se refieren son susceptibles de sentidos diferentes y de interpretaciones diversas—*in his etiam sancti diversa senserunt, scripturam divinam diversimode exponentes*—resulta que es preciso proceder con suma prudencia y con exquisita precaución al tratarse de pasajes bíblicos relacionados con las ciencias naturales. El pasaje bíblico, considerado en cuanto al sentido que le daba el autor al escribirlo bajo la influencia del Espíritu

[1] «Quædam enim sunt per se substantia fidei, ut Deum esse trinum et unum, et hujusmodi, in quibus nulli licet aliter opinari.... Quædam vero per accidens tantum, in quantum scilicet, in Scriptura traduntur, quam fides supponit Spiritu Sancto dictante promulgatam esse.... et in his etiam sancti diversa senserunt, Scripturam divinam diversimode exponentes.» (*Sent.*, lib. II, Cuest. XII, art. 2.º)

Santo, es ciertamente inspirado, y por lo mismo verdadero; pero el mismo pasaje ó texto, considerado por parte de las interpretaciones particulares de que es susceptible, es independiente de la inspiración divina. Una cosa es la inspiración de un texto bíblico, y otra cosa la interpretación del mismo. Teniendo presente esta distinción, juntamente con la multiplicidad y variedad suma de interpretaciones y sentidos á que se prestan los textos sagrados que entrañan alguna relación con los problemas científicos, se desvanecen casi siempre y sin dificultad las objeciones y ataques que contra la Biblia se dirigen en nombre de las ciencias, según se verá cuando llegue el caso de examinar dichas objeciones. Para entonces recordamos y recomendamos desde ahora á nuestros lectores, y con mayor razón á los que en nombre de la ciencia moderna atacan á la Biblia, la hermosa doctrina de Santo Tomás, cuando nos dice que el Espíritu Santo dotó á la Sagrada Escritura de un fondo de verdad superior á las interpretaciones ó invenciones del hombre: *majori veritate eam Spiritus Sanctus fœcundavit, quam aliquis homo adinvenire possit;* y sobre todo cuando nos dice que en nada se perjudica ó deroga á la autoridad de la Sagrada Escritura cuando, dejando á salvo la fe, se interpreta ó expone de diferentes maneras: *Auctoritati Scripturæ in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide.*

§ VI.

La inspiración divina en la Biblia, con respecto á las citas y á las versiones de la misma.

«La inspiración (escribe Vigouroux)[1] no se extiende á los *dicta aliorum,* es decir, á las palabras aducidas por los escritores sagrados, al menos en un gran número de casos. Pueden estas palabras ser verdaderas ó falsas; pero su verdad ó falsedad deben ser apreciadas por otro criterio, y no por el de su mera mención en la Sagrada Escritura. Las palabras citadas en el Salmo XIII: *Non est Deus,* son ciertamente impías. Las palabras de los amigos de Job no son todas laudables, puesto que el mismo Dios les dice: *Non estis locuti rectum.* Tampoco puede decirse, sin embargo, que todas sean vituperables, en atención á que San Pablo aprueba las siguientes palabras de Eliphaz: *Qui apprehendit sapientes in astutia eorum....*

»Por lo demás, cuando se trata de palabras citadas por los escritores sagrados, no es fácil en la práctica distinguir las que son inspiradas y las que no lo son. La única regla general que es posible señalar es la siguiente: las palabras de los

[1] *Manuel Bibl.,* tomo I, cap. I, art. 2.º

hombres virtuosos son laudables generalmente, pero no las de los impíos. Esto no obstante, impíos, como Balaam y Caifás, decían verdad, al paso que Elías se engañaba.

»Cuando las palabras reproducidas por el autor sagrado reciben su aprobación, entonces no hay duda acerca de su veracidad; pero no sucede lo mismo cuando no se pronuncian en favor ni en contra. En este caso, la presunción está en favor de los santos y en contra de los malos. Los discursos de los Apóstoles en los *Actos* son inspirados, porque sabemos que entonces estaban llenos del Espíritu Santo. En los Evangelios, San Pedro fué inspirado cuando confesó la divinidad de Jesucristo, pero no cuando le negó.

»Por punto general, se pueden considerar como inspiradas las palabras, cuando están precedidas de la fórmula *Scriptum est*, ú otra equivalente.»

Por lo que hace á las versiones de la Biblia, no llevan consigo inspiración divina, al menos consideradas como meras versiones ó traducciones. Si alguna de éstas se considera como auténtica é inspirada, según sucede con la Vulgata, no es como simple versión, sino en virtud de su conformidad real y substancial, con el texto original, definida y atestiguada por la autoridad infalible de la Iglesia.

Á causa de las narraciones que corrieron con más ó menos crédito, acerca de circunstancias prodigiosas y extraordinarias en orden al modo y forma en que se verificó la versión de los Se-

tenta [1], algunos Padres y escritores eclesiásticos de los primeros siglos, concedieron á dicha versión autoridad excepcional, considerándola como inspirada por el Espíritu Santo, llegando alguno de ellos [2] á considerarlos como verdaderos profetas.

[1] Según el testimonio de Filón, los setenta y dos judíos enviados á Tolomeo Filadelfo para traducir al griego los libros sagrados, fueron alojados en otras tantas celdas, y procediendo á la versión separadamente, sin reunirse ni consultar unos con otros, resultó la versión exactamente igual por parte de todos, de tal manera, que, como escribe el citado Filón: *non alia alii, sed omnes ad verbum eadem, quasi quopiam dictante singulis invisibiliter.*

San Justino, San Ireneo, Clemente de Alejandría, San Epifanio, con algunos otros Padres de la antigua Iglesia, dieron crédito á esta relación, añadiendo ó suponiendo algunos de ellos que los setenta y dos intérpretes judíos estuvieron encerrados de dos en dos en celdas.

[2] En confirmación de esto, véase cómo se expresa San Agustín en su famosa obra *De Civitate Dei*, al hablar de la interpretación de los Setenta: *Hanc, quae LXX est, tanquam sola esset, sic recepit Ecclesia eaque utuntur græci populi christiani, quorum plerique, utrum aliqua sit alia, ignorant.... Spiritus enim qui in prophetis erat, quando illa dixerunt, idem ipse erat in septuaginta viris quando illa interpretati sunt.... Si igitur, ut oportet, nihil aliud intueamur in Scripturis illis nisi quid per homines dixerit Dei Spiritus, quidquid est in hebræis codicibus et non est apud interpretes septuaginta, noluit ea per istos, sed per illos prophetas Dei Spiritus dicere; quidquid vero est apud septuaginta, in hebræis autem codicibus non est, per istos ea maluit, quam per illos, idem Spiritus dicere, sic ostendens utrosque fuisse prophetas.*

Esto no obstante, en otros lugares de sus obras, San Agustín parece atenuar esta opinión y conceder á la versión de los Setenta, no una verdadera inspiración divina, sino cierta autoridad preeminente y especial.

San Jerónimo, sin embargo, á quien es preciso conceder competencia especial en la materia, después de vacilar al principio, niega inspiración divina á la versión de los Setenta, á los que acusa además de haber quitado y añadido *(longum est nunc revolvere quanta Septuaginta de suo addiderint, quanta dimisserint)* al texto hebraico, y de haber ocultado su ignorancia acerca del sentido de pasajes determinados por medio de interpretaciones ó sentencias dudosas: *Illi interpretati sunt ante adventum Christi, et quod nesciebant dubiis protulerunt sententiis.*

En armonía con este modo de juzgar la versión de los Setenta, el mismo San Jerónimo rechaza también como fabulosa la leyenda de las setenta celdas en que se suponía que habían permanecido los intérpretes hebreos durante su trabajo: *Nescio quis primus auctor 70 cellulas Alexandriae mendacio suo extruxerit, quibus divisi eadem scriptitarent, cum Aristeas et Josephus nihil tale retulerint; sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse.*

Entre los teólogos y exegetas católicos de los tiempos posteriores á los Padres de la Iglesia no han faltado algunos que se inclinaban á conceder inspiración divina á los Setenta, contándose entre ellos nuestro P. Mariana: *Ergo eo inclinat animus, ut divino Numine inspirante septuaginta Interpretes opus perfecisse credam.*

Antes de pasar á exponer el concepto protestante de la Biblia, bueno será resumir y ampliar

las ideas que hemos apuntado acerca de la naturaleza y condiciones de la inspiración divina en los libros ó textos bíblicos, exponiendo á la vez sumariamente las principales opiniones y teorías excogitadas y defendidas por teólogos y exegetas que supieron discutir y resolver el gran problema en diferentes sentidos, pero rechazando siempre el principio generador y las audacias consiguientes de la exegesis protestante de que hablaremos oportunamente.

Y ante todo, conviene no perder de vista la distinción profunda que es preciso admitir entre la revelación y la inspiración divina cuando de la Biblia y sus libros se trata. La *revelación*, según se dijo arriba, implica la manifestación por parte de Dios de alguna verdad oculta ó desconocida al hombre que recibe la revelación, ya se trate de una verdad superior á la humana razón, ya se trate de verdades conoscibles en absoluto por ésta, pero desconocidas de hecho al hombre á quien son reveladas por Dios.

La *inspiración*, que también suele llamarse *asistencia positiva*, entraña y significa una impulsión y dirección divina, mediante la cual el Espíritu Santo gobierna y dirige la voluntad y la razón del escritor, para que no incurra en error y escriba aquello que Dios quiere é intenta. En este sentido y desde este punto de vista enseña hoy la teología católica, que los libros todos de la Escritura tienen á Dios por autor, toda vez que fueron escritos bajo la inspiración del Espíritu

Santo, como enseña el Concilio Vaticano: *Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem.*

Por lo demás, no han faltado en épocas anteriores opiniones y teorías diferentes en la materia, según dejamos apuntado; opiniones y teorías que la Iglesia ha tolerado con su acostumbrada prudencia, dejando en libertad á sus defensores para discutirlas, mientras no traspasaran los límites de las definiciones dogmáticas. La historia de estas teorías y discusiones es interesante sin duda, pero no entra en el plan y objeto directo de este libro, razón por la cual nos limitaremos á indicar las principales, exponiendo sumariamente su origen, desenvolvimiento y vicisitudes.

a) La inspiración verbal, teoría que pretende y afirma que todo cuanto se contiene en la Escritura fué inspirado por Dios, ora se trate de las sentencias y conceptos, ora del estilo, la forma y las palabras materiales.

b) La *revelación divina,* en cuanto distinta de la simple inspiración y superior á ésta, de manera que, según esta teoría, la revelación propiamente dicha se extiende, si no á las palabras, al menos á las cosas todas, sentencias y conceptos que se hallan en la Biblia.

c) La *asistencia positiva,* ó sea la inspiración divina, según arriba queda explicada y definida, la cual, aunque no se extiende á cada palabra, se extiende á todas las sentencias, conceptos y noticias, sin excluir aquellas cosas que el escritor

sagrado conocía por medios naturales y humanos.

d) La *asistencia negativa*, que reduce la inspiración divina de un libro sagrado á que su autor sea preservado de caer en error al escribir las cosas que conoce por medios naturales. De manera que, en realidad de verdad, la inspiración divina para los libros de la Escritura en esta teoría, se confunde é identifica con su infalibilidad. Á esta opinión, defendida por Ricardo Simón y Dupin en el siglo XVII, parecen acostarse en el nuestro algunos exegetas, entre los que sobresalen Janssens [1] y Jahn.

e) La *asistencia negativa limitada*, ó particular, opinión que circunscribe la asistencia negativa de que se ha hablado á aquellas partes de la Escritura que son *doctrinales*, ó tienen conexión con las partes doctrinales. Según esta teoría, más propia de protestantes [2] que de católicos, en las cosas de la Sagrada Escritura que son ajenas

[1] Después de asentar que la asistencia divina consiste en el auxilio con que Dios preserva de error al autor que escribe cosas conocidas por otro conducto *(quo Deus auctorem res illi aliunde notas scribentem ab errore præservat)*, Janssens concluye diciendo que la inspiración divina tiene lugar en los vaticinios y misterios, pero en orden á los libros doctrinales é históricos es suficiente la asistencia en el sentido arriba indicado: *Inspiratio proprie dicta adest in vaticiniis ac mysteriis*, *adsistentia Spiritus Sancti est in historicis ac doctrinalibus*, *quæ scriptoribus sacris aliunde cognita erant.*

[2] Además de Erasmo, que parece haber opinado de esta manera por algún tiempo, esta teoría fué defendida por el famoso Antonio de Dominis en su *Respublica Christiana*, que escribió después de su apostasía, y también por Hugo Grocio y por Spínoza.

al propósito ó intento principal del escritor, éste no recibe de Dios auxilio alguno especial al efecto, sino el general que conceder suele á los escritores piadosos, si hemos de dar crédito á Holden: *In iis vero, quæ non sunt de instituto scriptoris, vel ad alia referuntur, eo tantum subsidio Deum illi adfuisse judicamus, quod piissimis auctoribus commune sit.*

f) La *inspiración subsiguiente* ó posterior, teoría según la cual, para que algún libro de la Biblia se diga canónico é inspirado, no se necesita ni siquiera la asistencia negativa del Espíritu Santo preservando al autor de errar ó equivocarse al escribir cosas naturalmente conocidas, sino que basta que después de escrito el libro, Dios declare, ó por sí mismo, ó por medio de la Iglesia, que no contiene error alguno. En esta teoría, como en la de la asistencia negativa, se confunde é identifica la inspiración divina de un libro canónico con su infalibilidad, pero en la última se supone y admite que Dios ó el Espíritu Santo preserva de error al autor mientras escribe el libro, al paso que en la de la inspiración subsiguiente basta que, después de escrito éste con entera independencia de asistencia especial de Dios, conste por autoridad competente divina que no contiene error.

Esta teoría, que durante el siglo XVI fué objeto de vivas y animadas controversias entre los católicos[1], fué mirada siempre con desvío por la casi

[1] Sabido es que esta teoría fué enseñada por los teólogos Jesuítas Lessio y Du-Hamel, en la tercera de las tres proposiciones

totalidad de los exegetas y teólogos católicos; desvío justificado, no solamente por las razones poderosas que en contra militan, sino principalmente por las decisiones conciliares de la Iglesia, y, sobre todo, por la del reciente Concilio Vaticano. Los términos relativamente generales que empleó el Concilio de Trento al afirmar y definir que los libros que constituyen é integran la Biblia católica, deben ser tenidos por sagrados y canónicos [1], sin descender á detalles acerca de las condiciones y razón suficiente de su carácter sagrado y canónico, dejaron el camino abierto á diferentes opiniones y teorías, y entre ellas á la que aquí nos ocupa, cuya defensa es ciertamente difícil, si no imposible, para cualquier católico, después de las palabras con que el Concilio Vaticano expone y define que los libros de la Escritura se dicen sagrados y canónicos, entre otras razones, porque tienen á Dios por autor, habiendo sido escritos

censuradas por la Universidad de Lovaina, *Liber aliquis*, se decía en la citada proposición *(qualis forte est secundus Machabæorum)*, *humana industria, sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur nihil ibi esse falsum, efficitur Scriptura sacra.*

Á consecuencia de las polémicas entabladas con este motivo, escribió Lessio una especie de vindicación de su doctrina en treinta y cuatro tesis, y en ella atenúa, en parte, la crudeza de la proposicion mencionada.

[1] «Si quis autem libros ipsos (V. et V. Testamenti antea numeratos) integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit.... anathema sit.» (Sess. 4.ª)

bajo la inspiración del Espíritu Santo [1], además de contener la revelación divina: *Propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem.*

Veamos ahora lo que es la Biblia para el protestantismo y en el protestantismo.

[1] He aquí el texto del Concilio: « Eos vero Ecclesia pro *sacris* et *canonicis* habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati, nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem ». (Sess. 3.ª Const. Dogmat., *Dei Filius*, cap. II.)





CAPÍTULO II

LA BIBLIA EN LA IGLESIA PROTESTANTE.



virtud del principio disolvente del libre examen aplicado á la Biblia, principio que constituye, como es sabido, la idea madre del protestantismo, éste debía dar entrada y materia á teorías y opiniones múltiples y encontradas, acerca de la Biblia y su contenido, teorías y opiniones que pueden refundirse y condensarse en dos fundamentales, que son la teoría bíblica del protestantismo ortodoxo, y la teoría bíblica del protestantismo liberal, que también pudiera denominarse exegético-naturalista y racionalista.

§ I.

La Biblia para el protestantismo ortodoxo.

Para Lutero, Calvino y sus primeros discípulos, o sea para el protestantismo en la primera etapa de su existencia y evolución, la Biblia, no solamente es un libro inispirado por Dios en todas sus partes,

sino que contiene clara y evidentemente cuanto es preciso creer, obrar y esperar para conseguir la vida eterna.

Nada de verdades concernientes á la fe ó la moral contenidas en la tradición, porque la Biblia basta para todo y lo contiene todo. Nada de interpretaciones bíblicas por medio de una Iglesia ó de una autoridad infalible asistida al efecto por el Espíritu Santo. La conciencia propia, el examen personal, la inspiración privada, bastan para descubrir y conocer las verdades dogmáticas y morales contenidas en la Biblia. En el presente, lo mismo que en los siglos pasados y en los futuros, no hay más autoridad competente que la Biblia, interpretada según las luces é inspiraciones de cada cual. En materias religiosas, la Biblia y nada más que la Biblia. Entre el hombre y Dios no hay más que la Biblia sometida al libre pensamiento.

Tal es el dogma fundamental del protestantismo primitivo, del protestantismo tal como le concibieron y enseñaron Lutero, Calvino y sus discípulos primeros. Con el objeto de sostener este dogma fundamental del protestantismo que sometía la Biblia al examen y juicio de todo el mundo, fué necesario conceder á la misma una claridad de ideas y una facilidad de interpretación al alcance del hombre rudo lo mismo que del sabio, Así lo hicieron los primeros secuaces del protestantismo, los cuales, impulsados por las leyes de la lógica, á la vez que por los ataques de los católicos, convirtieron la Biblia en una especie de divi-

nidad, y cayeron en la *bibliolatría,* en expresión de un protestante contemporáneo, cuyas palabras merecen citarse y son dignas de reflexión por parte de los protestantes de buena fe: «La Biblia, escribe Fontanés en *El Cristianismo moderno,* fué investida (por los primeros protestantes) de atributos que ciertamente no era fácil justificar. Enseñaron entonces que era perfecta, sin obscuridad, inteligible para todos, y que contenía cuanto era necesario para la salvación. Lutero declaró que *la Escritura no puede equivocarse, y que es una impiedad y una blasfemia sostener que las Escrituras son obscuras.* La Biblia se convirtió bien pronto en una especie de papa de papel, y como el Soberano Pontífice, vino á ser el representante de Dios y de Cristo. El rígido ortodoxo Calow, sostenía que los escritores sagrados sólo habían llevado á las revelaciones divinas su mano y su boca.... Á principios del siglo XVIII, el superintendente de Gotha, Jorge Nitsche, componía una obra con el siguiente título: *¿La Santa Escritura es el mismo Dios ó es una criatura?* Y ciertamente que cuando se sabe á qué grado de bibliolatría ha podido descender el protestante, no hay motivo para extrañarse que un pobre salvaje, viendo pasar á uno de nuestros misioneros con la Biblia debajo del brazo, haya exclamado: «Ved allí el Dios de este hombre, y ¡qué Dios!; lo lleva en el bolsillo, mientras que nosotros tenemos los nuestros en el templo».

Cuán infundada sea la teoría del protestan-

tismo ortodoxo acerca de la Biblia sometida al examen y juicio de todos los hombres, pruébalo bien claramente la obscuridad de la misma, reconocida y confesada por cuantos de buena fe han tratado esta cuestión [1], y, sobre todo, por los que se han ocupado en comentar la Sagrada Escritura. La existencia sola de tan numerosos comentarios de ésta, publicados por los varones más doctos de todos los siglos desde los primeros tiempos de la Iglesia hasta nuestros días, constituye una demostración palpable de la obscuridad y dificultades que ofrecen los textos bíblicos, cosa demostrada además por la variedad y diversidad de interpretaciones de un mismo texto por parte de muchos Padres de la Iglesia y de comentaristas los más doctos y competentes.

Vese, por lo dicho hasta aquí, que el concepto del protestantismo ortodoxo respecto de la Biblia conviene con el concepto del Catolicismo en orden á la existencia de la inspiración divina; pero al propio tiempo se separa radicalmente de este último en orden á la interpretación de la Sagrada

[1] *Dico ergo*, escribe Bonfrerio á este propósito, *Scripturam esse admodum obscuram et difficilem. Probat id primo evidenter experientia; quotus enim quisque est, licet doctissimus, et multum diuque cum sudore in Scripturis versatus, qui non se eorum, quæ in Scriptura sunt, vix minimam partem capere, ubique obscuritates esse, ubique difficultates suboriri, è quibus extricare se non possit, experiatur, ut vel stolidus esse debeat qui hoc neget, vel extreme superbus, qui id de se præsumat, vel summe malitiosus, qui hoc scuto utatur ad defendendam suam impietatem vel oppugnandam veritatem. (Præloq. in tot. Scritp. sac.,* c. IX, sec. 2.ª)

Escritura, y también en orden á la autenticidad canónica de la misma. Para el primero, el sentido de los textos bíblicos escritos bajo la inspiración de Dios, es claro y evidente de suyo, al menos en las cosas relacionadas con la fe y las costumbres, y, en todo caso, pertenece al hombre fijar aquel sentido de los textos en armonía con sus propias inspiraciones y luces. Para el segundo, el sentido de muchos textos bíblicos, aun entre los que dicen relación al dogma y la moral, es obscuro, difícil y ocasionado á diversidad de interpretaciones: si la Biblia, pues, como libro destinado á enseñar al hombre las verdades necesarias á su salud eterna, ha de llenar este objeto, es preciso que haya alguien encargado por el autor de la Biblia de fijar el sentido y alcance de su contenido; este alguien es la Iglesia católica, órgano vivo, permanente é infalible en la materia.

Análoga es la diferencia de opinión y procedimiento que existe entre el protestantismo y el catolicismo en orden á la autenticidad canónica de la Biblia, pues mientras el último tiene criterio fijo y seguro en la autoridad de la Iglesia, el primero carece de toda seguridad y de criterio fijo, pudiendo decirse que para los protestantes el criterio, en orden al carácter canónico de los libros bíblicos, se subordina generalmente á las opiniones doctrinales de cada individuo y á las teorías, ora dogmáticas, ora exegéticas, formuladas *a priori*. Bien puede decirse que este criterio es el que domina y prevalece entre los representantes

del protestantismo, desde Lutero hasta Baur. Si el padre de la Reforma negaba autenticidad canónica á la Epístola católica de Santiago el Menor, porque ésta es incompatible con la doctrina luterana acerca de la justificación por la fe sola sin obras, el jefe de la escuela de Tubinga, á su vez, rechaza como apócrifas varias epístolas de San Pablo, negándoles autenticidad canónica, lo mismo que á otros libros del Nuevo Testamento, sin más razón que el no hallarse en armonía con su famosa teoría sobre el paulinismo y petrinismo de los primeros tiempos de la Iglesia.

Las exageraciones del protestantismo ortodoxo acerca de la Biblia, debían producir naturalmente una reacción en sentido contrario, en virtud de la cual la Biblia, después de haber sido considerada poco menos que como una divinidad, debía descender al rango de obra puramente humana.

Por otra parte, el principio disolvente del libre examen, aplicado á la Biblia, debía producir, más tarde ó más temprano, sus consecuencias naturales. La lógica es inflexible en sus leyes y deducciones, y si la razón individual es el único juez competente para desentrañar el contenido de la Biblia, ¿por qué no ha de serlo igualmente para reconocer y juzgar su naturaleza, su origen, y los fundamentos en que descansa la creencia en su inspiración divina? Luego, en fuerza del principio mismo substancial del protestantismo; en virtud de su dogma fundamental, la razón humana

individual está en su perfecto derecho cuando discute, critica y consiguientemente se entrega á dudas y negaciones respecto de la inspiración y origen divino de la Biblia. Y he aquí ya al racionalismo exegético llamando á las puertas del protestantismo ortodoxo. Era el protestantismo ortodoxo un edificio asentado sobre la movediza arena del libre examen bíblico, y la idea racionalista, al ponerse en contacto con ese principio y desenvolver sus lógicas consecuencias, debía arrancar y arrancó de hecho uno á uno los sillares de aquel edificio, á pesar de haberse levantado repentinamente en medio de la Europa, atrayendo sobre sí las miradas de los reyes y los pueblos, y á pesar de su aparente fuerza y solidez.

§ II.

La Biblia según el protestantismo liberal.

Durante los siglos XVI y XVII, conservó el protestantismo cierta unidad externa, á la vez que suficiente energía para mantener en sus secuaces el concepto bíblico enseñado por sus fundadores. Debida aquella unidad y esta energía en gran parte á las luchas continuas y tenaces contra la Iglesia católica, cuando cesaron éstas, y la llamada Reforma adquirió carta de naturaleza en la Europa, consolidando su posición y sus aspiraciones á la sombra de la monarquía prusiana y de la revolución inglesa, el protestantismo, al replegarse

sobre sí mismo, observó con espanto que en su rededor, y también en su seno, se cruzaban corrientes de irreligión y de racionalismo, y, lo que era más grave todavía, advirtió que estas corrientes funestas brotaban de una manera espontánea y lógica de aquel libre examen bíblico que constituía su dogma fundamental.

Los ensayos exegético-racionalistas verificados en Inglaterra por los Collins, los Wolston y los Chubb, á la vez que las teorías deistas y naturalistas de Toland, Shaftesbury, Morgan, Bolingbroke y tantos otros, transportadas por Voltaire y vulgarizadas por sus amigos en Francia, encontraron acogida favorable en la corte de Federico II de Prusia, desde la cual se extendieron y propagaron por las comarcas germánicas. Así sucedió que, mientras á la sombra de las escuelas, de los periódicos, y, sobre todo de los ejemplos de la corte de Federico, se extendía silenciosamente la indiferencia religiosa en las clases populares, el virus racionalista había penetrado lentamente y como á la callada en la inteligencia y corazón de las clases superiores é ilustradas. Las publicaciones de Nicolaï, y principalmente su *Biblioteca alemana universal,* contribuyeron no poco á la propagación insensible de la indiferencia y del racionalismo bíblico en los espíritus, cuyo estado general en Alemania, en este orden de ideas, puede compararse á una mina que sólo esperaba una chispa para hacer explosión repentina y producir incendio pavoroso.

Esta chispa fueron los famosos *Fragmentos de Wolfenbüttel* [1], cuya historia y efectos resume con acierto Vigouroux [2] en los siguientes terminos: «Si el *Fragmentista de Wolfenbüttel* suscitó tempestades tan violentas entre los protestantes de Alemania, es porque les descubrió que eran menos cristianos de lo que creían.

La primera parte de los célebres *Fragmentos* fué publicada en 1774. Esta fecha es la del nacimiento de los ataques serios y razonados de la

[1] Estos fragmentos son como otras tantas disertaciones, que llevan los siguientes títulos: 1.º De la tolerancia de los deistas. 2.º Del uso ó práctica de desacreditar la razón. 3.º De la imposibilidad de admitir una revelación única para todos los hombres. 4.º De la imposibilidad de admitir el paso del Mar Rojo por los hebreos. 5.º De la imposibilidad de encontrar una religión en el Antiguo Testamento. 6.º De las narraciones evangélicas sobre la resurrección de Jesucristo. 7.º El plan de Jesús y de sus discípulos.

El autor de estos *Fragmentos*, tan tristemente célebres, fué H. Samuel Reimarus, según se dice en el texto, y forman parte de su *Apología de los adoradores de Dios según la razón*, que dejó escrita á su muerte, autorizando su publicación bajo ciertas condiciones. Una hija del autor comunicó el manuscrito de Reimarus á Lessing, el cual publicó el primer tratado ó fragmento en 1774, y los seis restantes en 1777 y 78, bajo el epígrafe de *Fragmentos de un desconocido*. El público atribuyó éstos al mismo Lessing, con tanta mayor apariencia de verdad, cuanto que veía á éste defenderlos con el mismo tesón é interés que si fuera su autor, siendo de notar que supo guardar el secreto de tal manera, que por espacio de cerca de medio siglo la opinión pública siguió considerándolo como autor de aquellos escritos. Sólo en 1814 se supo con certeza que el autor verdadero de los *Fragmentos de un desconocido* había sido Reimarus, gracias á las revelaciones hechas por Gurlitt, profesor en Hamburgo.

[2] *La Bible et les Découvertes modern.*, tomo I, páginas 18 y siguientes.

crítica germánica contra la Biblia. El que comenzó entonces la obra que Strauss debía consumar, era Lessing.

Gozaba Lessing en su país de una grande reputación, debida á sus talentos literarios y al vivo impulso que había comunicado á la literatura nacional. Ejercía por lo mismo sobre los espíritus una considerable influencia. Sus ideas filosóficas estaban lejos de ser sanas, y sus ideas religiosas no tenían de cristianas más que el nombre. Spinoza, según su propia confesión, era «su hombre», y había adoptado una parte notable de sus opiniones. Creía que el Cristianismo es independiente de la Biblia, y pretendía que se podía negar la autoridad de ésta sin rechazar su fondo. No había creído conveniente, sin embargo, revelar al público sus sentimientos teológicos. Una circunstancia fortuita le permitió darlos á conocer bajo la salvaguardia de un desconocido.

En 1768 había muerto en Hamburgo un profesor de filosofía llamado Samuel Reimarus. Dejó éste entre sus papeles un manuscrito titulado *Apología en favor de los adoradores de Dios, según la razón* [1].

[1] El manuscrito de Reimarus era tan extenso, que podía formar cuatro mil páginas en cuarto. Si se hubiera publicado íntegro, no hubiera producido probablemente tanto ruido ni tan desastrosos efectos, porque pocos lectores se habrían encontrado con fuerza y valor suficientes para leer este enorme *factum*. Lessing, al extractarlo y publicar sólo determinados fragmentos, eligió el camino más seguro para facilitar la propaganda de sus ideas antibíblicas y racionalistas.

Sus herederos comunicaron una copia del manuscrito á Lessing, bibliotecario á la sazón del duque de Brunswick en Wolfenbüttel. Éste publicó un primer extracto del mismo en 1774, con el título de *Fragmentos de un desconocido*, en sus *Documentos para servir á la historia y á la literatura*. En 1777 publicó otros cinco extractos, y al año siguiente apareció el séptimo y último. En la historia son conocidos estos extractos con el nombre de *Fragmentos de Wolfenbüttel*.

La publicación de Lessing estalló en Alemania como un rayo. Era aquella una ruptura completa con la Biblia. Lutero nos ha libertado del yugo de la tradición, escribía el mismo Lessing contra Götze : ¿quién nos libertará del yugo de la letra, que es más insoportable todavía? Contaba trabajar eficazmente para realizar esta emancipación haciéndose editor de Samuel Reimarus, y en verdad que no se equivocaba.

Todos los extractos ó fragmentos que había sacado de la *Apología* estaban elegidos con gran arte, y, al publicarlos, había seguido una sabia gradación. Comenzó por reclamar la tolerancia en favor de los deistas en 1774, pero sin atacar todavía directamente á la religión revelada : después, en 1777, dirigió sus ataques contra la revelación en general, y á seguida contra el Antiguo Testamento, abordando en último lugar la lucha contra el Nuevo Testamento. El primer *Fragmento* había producido ya una viva emoción, pero la indignación no conoció límites cuando se leye-

ron las objeciones acumuladas contra la revelación y contra la resurrección de Jesucristo.... Como si hubiera querido echar aceite en el fuego, en medio de esta irritación universal, Lessing publicó el séptimo y último *Fragmento,* el más violento de todos, el *Plan de Jesús y de sus discípulos.*

No contento con haber tratado á Moisés de impostor, el *desconocido,* que la mayor parte de las gentes creían que era el mismo Lessing, no se avergonzaba de lanzar la misma acusación contra Nuestro Señor Jesucristo. Pretendía, sin embargo de esto, según lo han hecho después la mayor parte de los racionalistas alemanes, que no dejaba de ser cristiano, y hasta ser el verdadero cristiano.... Se proclamaba á sí mismo partidario de Cristo, y al propio tiempo reducía á su maestro á las proporciones de un patriota que no había rehusado apelar al engaño para conseguir sus fines. El designio de Jesucristo era noble y generoso : quería animar al pueblo judío con una nueva vida y restituir su antiguo esplendor á la teocracia : para alcanzar estos fines, todos los medios le parecieron buenos. Se entendió con Juan Bautista, que se hizo su cómplice. Convinieron en recomendarse mutuamente, y duplicar de esta suerte su popularidad y su influencia sobre las masas. El momento fijado para la ejecución del plan de Jesús era la fiesta de Pascua. En el día que llamamos Domingo de Ramos, el reformador excitó á la muchedumbre contra los príncipes de

los sacerdotes y los grandes de la nación, por medio de su entrada revolucionaria en Jerusalén; después, por un acto de una temeridad y de una audacia inaudita, violó la majestad del templo. Esto era demasiado; su ardor le arrastró más allá de los justos límites; fué arrestado, condenado y ejecutado. Todos sus magníficos proyectos de regeneración social del pueblo judío vinieron así á estrellarse contra un obstáculo que no había previsto, contra la cruz. Se arrepintió entonces de su empresa, y expiró, quejándose de que Dios le había abandonado. Para salir de la situación crítica en que el suplicio de su Maestro los había metido, los Apóstoles inventaron el cuento de su resurrección y espiritualizaron la doctrina del reino de Dios.

Como se ve, era imposible negar de una manera más insolente la autoridad de las Santas Escrituras y la fe que se les debe. Llevar la audacia hasta negar la sinceridad de Jesucristo, pasaba todos los límites. Todavía no se habían habituado en Alemania á escuchar tales blasfemias. Cuanto mayor había sido hasta entonces el respeto á la palabra de Dios, tanto fué mayor el escándalo, sobre todo, procediendo el ataque de un hombre célebre, como lo era Lessing: desde el establecimiento del Cristianismo, jamás la religión había sido atacada é insultada tan groseramente. Así es que la reacción fué violenta. Por todas partes se levantaron grandes gritos y protestas. Los mismos racionalistas, que comprendieron que el len-

guaje insolente del fragmentista comprometía mucho su causa, lo combatieron con vehemencia. Semler, que pasaba por jefe de los racionalistas, escribió que Lessing merecía ser encerrado en una casa de dementes.»

Las ideas del que pudiéramos llamar editor responsable de los *Fragmentos*, no deben confundirse ni identificarse con las del autor de aquéllos, por más que con ellas tienen muchos puntos de contacto y afinidad innegable. Reimarus, al acometer su empresa, al escribir sus famosos *Fragmentos*, ó, mejor dicho, su *Apología de los adoradores de Dios según las luces de la razón*, si por un lado suscitaba contradicción y escándalo en la inteligencia y en el corazón de las muchedumbres, ó del vulgo, y entre la generalidad de los pastores protestantes, por otro lado se convirtió en eco fiel de las aspiraciones é ideas, más que racionalistas, puramente naturalistas, que palpitaban en el fondo de no pocas inteligencias, pertenecientes á las clases ilustradas y á las de alta sociedad.

El amor y respeto que profesaba á su maestro Wolf, no le impidió refutar y rechazar la distinción que éste solía establecer entre la religión natural, que *se puede* demostrar [1], y la religión revelada, que *no se puede* demostrar. De aquí á rechazar y negar en nombre de la razón natural y de la ciencia los elementos sobrenaturales en religión, no había más que un paso, y el autor de

[1] Vid. FONTANÉS : *Le Christianisme moderne*, páginas 43 y siguientes.

la *Apología* no tardó en dar ese paso, despojando al Cristianismo de todo elemento sobrenatural y verdaderamente revelado. Obligado por las exigencias ineludibles de la lógica, el profesor del gimnasio de Hamburgo pretende explicar y atribuir al fraude y la impostura los elementos sobrenaturales y los hechos milagrosos de que se nos habla en la Biblia.

Hay que reconocer que Lessing es más circunspecto en la forma y en el fondo que su amado autor de los *Fragmentos,* no ya sólo porque evita ciertas frases excesivamente crudas de Reimarus, sino porque rechaza su hipótesis del fraude é impostura por parte de los escritores bíblicos, sustituyendo á aquella hipótesis la teoría menos violenta y radical de los *mitos,* la hipótesis de la formación sucesiva de la leyenda. De aquí es que rechaza y desaprueba la opinión del autor de los *Fragmentos* cuando, para explicar la resurrección de Jesús, supone que los discípulos robaron su cuerpo, observando con justicia que existe verdadera «incompatibilidad entre la perpetración de semejante superchería y el entusiasmo de los Apóstoles al proclamar en el mundo la realidad de la resurrección».

El concepto de la personalidad de Jesús y de las relaciones entre el Cristianismo y el Judaismo es también diferente en Reimarus y Lessing, pues mientras para el primero Jesús no es más que un *Rabbi* más ó menos sabio y virtuoso, y el Cristianismo una prolongación accidental del Judaismo, el segundo, sin admitir la divinidad de

Jesucristo, coloca en pedestal preeminente y excepcional su personalidad, concede á la religión por Él fundada caracteres de originalidad, y de religión fundada para traspasar los estrechos límites, no ya sólo de la nacionalidad, sino de toda la raza semítica. Lo cual, lo mismo que otras discrepancias en el terreno religioso, no impiden que exista identidad real y substancial de pensamiento entre los dos escritores, toda vez que uno y otro coinciden en despojar á la religión de Jesucristo de su carácter sobrenatural, en negar la revelación divina externa, en rechazar el milagro. Y digo revelación *externa,* porque aunque Lessing nos habla algunas veces de revelación, ésta no es más que la evolución progresiva de la inteligencia humana: se trata de una *revelación que nada comunica al género humano, á que la razón del hombre no puede llegar por sí misma,* en expresión del mismo Lessing; resultando de aquí que la religión es un hecho inmanente en el hombre, y no una cosa producida por la acción de Dios sobre la humanidad. Cuando la razón humana, á virtud de su evolución progresiva, habrá llegado á transformar en verdades racionales y naturales las que hoy llamamos verdades reveladas, habrá llegado el tiempo de la consumación, la era del *Evangelio eterno,* presentido y anunciado por algunos místicos de otros tiempos. «*Il viendra, il viendra certainement le jour de la consommation, le jour d'un nouvel Evangile éternel.*»

§ III.

Continuación del movimiento bíblico-racionalista entre los protestantes: fase naturalista de su exegesis.

En medio y á pesar del escándalo grande producido en las clases populares por la publicación de los fragmentos, y, especialmente por la del último, y en medio y á pesar también de las impugnaciones escritas por las clases ilustradas del protestantismo y hasta por los partidarios más ó menos encubiertos del racionalismo, es lo cierto que las ideas de Reimarus y Lessing produjeron honda impresión y arraigaron con rapidez en la inteligencia y corazón de los hombres de letras, sin excluir á los ministros y pastores de la iglesia protestante. Ya queda indicado arriba que la una y el otro, la inteligencia y el corazón, estaban de antemano convenientemente preparados para el incendio, gracias á las ideas deistas, que, unidas á la corrupción de costumbres y á la indiferencia religiosa, que irradiando desde la corte del rey filósofo, se extendieron por los diferentes países germánicos.

Á estas causas generales, bien puede añadirse otra especial que contribuyó, acaso con más fuerza que aquellos, á la propagación del incendio iniciado por los *Fragmentos de Wolfenbüttel*. Tal es la doctrina de Spinoza, la cual contiene, en germen unas veces, y otras de una manera

explícita, la mayor parte de las teorías exegético-racionalistas que han venido sucediéndose en Alemania [1], según veremos en los lugares correspondientes.

La consecuencia inmediata de los *Fragmentos* publicados por Lessing, fué la duda primero, la atenuación después, y por último la negación real de la inspiración divina en la Escritura, inspiración que hasta entonces había sido dogma fundamental y creencia inconcusa para los protestantes. Lessing había escrito: «La letra no es el espíritu, y la Biblia no es la religión: por consiguiente, las objeciones contra la letra y contra la Biblia no son objeciones contra el espíritu y contra la religión. La religión no es verdadera porque la enseñaron los Evangelistas y los Apóstoles, sino que éstos la enseñaron porque es verdadera».

Las ideas de Lessing no podían menos de encontrar eco en inteligencias saturadas de antemano por las doctrinas deistas y spinozistas, á la vez que en conciencias enervadas y corroídas por la indiferencia religiosa. Á la poderosa y súbita repercusión producida en los espíritus por las publicaciones del editor de los *Fragmentos* de Reimarus, respondió instantáneamente en el seno del protestantismo un movimiento de exegesis natu-

[1] En su *Introducción á las obras de Spinoza*, Saisset escribe lo siguiente: «Existen dos hombres en Spinoza: el libre pensador del tratado *Theológico-político*, para el cual las profecías no son más que ilusiones ó símbolos; los milagros, parábolas ó hechos naturales; Moysés, un gran político; Jesucristo, un alma santa y el primero de los sabios.» *(Œuvres de Spinoza*, t. I, pág. 11.)

ralista, á virtud del cual la religión cristiana quedó separada de la Biblia, ésta quedó reducida á las condiciones de una obra puramente humana, y su interpretación debía sujetarse á las reglas generales de crítica aplicables á cualquiera producción literaria, pudiendo decirse que desde entonces el protestantismo dejó de existir como religión; porque el protestantismo, ó es nada como sistema religioso, ó es la Biblia considerada como libro inspirado por Dios y como expresión de la revelación sobrenatural.

Los principales representantes de la exegesis naturalista de la Biblia, incubada por el deismo y Spinoza, é impulsada por Lessing, fueron *Eichhorn* (Juan Godofredo, 1752-1827), y *Paulus* (Enrique Eberhardo, 1761-1851), los cuales, al propio tiempo que rechazaban ó atenuaban las afirmaciones más brutales del editor de los *Fragmentos,* entraban en la corriente de sus ideas y legitimaban hasta cierto punto sus negaciones de lo sobrenatural y divino en la Biblia. Eichhorn rechaza con indignación las ideas de Reimarus y de Lessing referentes á la impostura por parte de los autores bíblicos, y sobre todo, por parte de Jesucristo; pero al propio tiempo sostiene y afirma que lo que llamamos milagros y lo que los Libros Santos nos presentan como tales, no son efectos extraordinarios ó sobrenaturales debidos á la acción de Dios, sino efectos puramente naturales, manifestaciones determinadas de las fuerzas de la naturaleza, bien que expresadas por medio de símbolos, de metáfo-

ras, de alegorías é imágenes, que comunican á la narración de ciertos hechos carácter fantástico y maravilloso. La índole propia de las lenguas orientales, por un lado, y por otro, la necesidad de acomodar el lenguaje con frecuencia á las ideas y preocupaciones del vulgo, son suficientes para explicar la existencia y condiciones de lo que en la Biblia se llaman milagros, y para despojar á éstos del carácter sobrenatural que se les atribuía. En suma: los hebreos, como todos los pueblos antiguos, sin excluir la Grecia, atribuían á Dios todos los efectos y fenómenos más ó menos extraordinarios y cuyas causas no alcanzaba su inteligencia; y de aquí las interpretaciones naturales que damos á sus mitologías. Si á esto se agrega que las razas semíticas, por naturaleza y por hábito, lo exageran todo y propenden á la hipérbole y á la metáfora, será fácil despojar á los milagros bíblicos de todo carácter sobrenatural, reduciéndolos á las proporciones de fenómenos naturales, sobre todo si se tiene en cuenta que en estas narraciones milagrosas los autores y protagonistas debieron acomodarse en su lenguaje [1], é ideas del vulgo. Por este camino, para el autor de la *Introducción al Antiguo Testa-*

[1] Esta idea, que preparó el camino á Eichhorn para su explicación naturalista de los milagros, había sido apuntada antes por Semler, el cual, en una disertación que lleva por título *De dæmoniacis quorum in Novo Testamento fit mentio*, enseñaba que los que son llamados en el Evangelio demoníacos, y se nos presentan como tales, eran simplemente enfermos epilépticos, frenéticos, y que si Jesucristo y los Apóstoles los habían denominado y tra-

mento desaparece la realidad del milagro, y con ella lo sobrenatural bíblico.

Aplicando su teoría á la narración mosaica de la creación de Eva, caída de Adán y expulsión del paraíso, Eichhorn nos dice que la creación de Eva de una costilla de Adán significa que este *soñó* que había sido dividido en dos, y que después de este sueño, recorriendo ciertos sitios del paraíso que todavía no había registrado, encontró en ellos á Eva, y en este sentido dice la Escritura que *Dios la llevó á Adán.*

Con respecto á la caída y sus resultados, no son menos peregrinas las interpretaciones del exegeta protestante, el cual nos dice: «He aquí que, en la tarde del día en que Adán y Eva comieron del fruto prohibido, estalló una violenta tempestad, la primera acaso de que había sido testigo el hombre después de su aparición so-

tado como poseídos del demonio, fué solamente para conformarse al lenguaje de la época.

Si en este concepto Semler es el precursor de Eichhorn, cuando éste nos dice que los milagros del Antiguo Testamento tienen un sentido y explicación natural, y que su carácter maravilloso sólo procede de la ignorancia de los hombres acerca de sus causas, es el eco fiel de Spinoza. «La nature, escribe éste, garde éternellement un ordre fixe et immuable; il s'ensuit très clairement qu'un miracle ne peut s'entendre qu'au regard des opinions des hommes, ou du moins de celui qui raconte le miracle, quand ils ne peuvent expliquer la cause naturelle par analogie avec d'autres événements semblables qu'ils sont habitués à observer.... Comme les miracles ont été faits pour le vulgaire.... il est certain que les anciens consideraient comme miraculeux tout ce qu'ils ne pouvaient expliquer de la façon dont le vulgaire explique les choses.» (*Œuvres de Spinoza*, tomo I, páginas 145-46.)

bre la tierra. *Oyeron la voz de Dios que se paseaba en el jardín....* ¿Quién ignora que esta expresión magnífica ha sido empleada mil veces para designar el trueno? El ruido prolongado del trueno es la *voz de Dios*, y porque este ruido resuena por largo tiempo en el oído de Adán, *Dios se pasea en el jardín.* Un nuevo trueno estalla detrás de los árboles, y Adán cree entonces oir: *Adán, ¿dónde estás?* Las justificaciones suceden á las justificaciones. El diálogo de Dios con Adán y Eva no es otra cosa, en mi opinión, más que los remordimientos que agitan la mala conciencia del culpable.... Como el trueno continuó retumbando, los culpables huyeron del paraíso, por lo cual se dice que *Dios los expulsó.*»

Á este tenor son explicados por Eichhorn los sucesos maravillosos contenidos en la Biblia, al narrar la historia y vicisitudes de Noé, Abraham y Moisés, sucesos en los cuales no ve más que, ó fenómenos producidos por causas naturales, á ejemplo de Spinoza [1], ó los mismos fenómenos naturales convertidos en prodigiosos por medio de metáforas é hipérboles.

[1] Según queda indicado, el autor del *Tratado Teológico-político* había ensayado ya explicar los acontecimientos á que se alude por medio de causas naturales. «Ainsi, escribe éste, quand Moïse voulut que les Égyptiens fussent dévorés d'ulcères, il repandit dans l'air de la cendre chaude. Ce fut aussi.... par un vent d'Orient qui soufla nuit et jour, que les sauterelles couvrirent l'Égypte, et il fallut un vent impétueux d'Occident pour les chasser. Du même encore, le décret divin qui ouvrit la mer aux Hebreux ne fut rien autre chose qu'un vent d'Orient qui soufla avec violence pendant toute la nuit.» (*Loc. cit.*, pág. 153.)

Ora fuera por un resto de veneración hacia Jesucristo y sus obras, ora porque echara de ver la dificultad de aplicar su concepción exegético-naturalista á los milagros contenidos en los Evangelios y demás libros del Nuevo Testamento, Eichhorn se limitó por punto general á los contenidos en el Testamento Antiguo, al ensayar y aplicar su sistema puramente naturalista. Pero su contemporáneo y sucesor Paulus (1761-1850), entró resueltamente en el terreno que había respetado Eichhorn, y sustituyendo á la interpretación histórica de éste la interpretación psicológica, trató de explicar en sentido puramente naturalista los milagros contenidos en los cuatro Evangelios y demás libros del Nuevo Testamento.

Así es que, dejando á un lado las ideas exegéticas de Eichhorn, y pasando por encima de sus temores y vacilaciones al aplicar su teoría á los milagros evangélicos, Paulus creyó camino más seguro y aceptable buscar la razón suficiente de lo que se llama y considera ordinariamente sobrenatural en los acontecimientos de la vida de Jesús y sus obras, no en los mismos acontecimientos y obras, no en su naturaleza real, sino en el espíritu ó imaginación de los que narraron y comentaron aquellos sucesos. En su virtud, procede admitir y afirmar que los acontecimientos todos que en la vida de Jesús se presentan como milagrosos, fueron sucesos y efectos naturales, á los cuales dieron visos milagrosos y extraordinarios los que se encargaron de narrarlos y describir-

los. En suma : según Eichhorn, las metáforas é hipérboles inherentes á la raza hebrea contienen, explican y reducen á efectos y fenómenos de la naturaleza lo que en el Antiguo Testamento se nos presenta como milagroso y sobrenatural. Según la teoría de Paulus, lo que en el Nuevo Testamento se nos presenta y narra como milagroso y sobrenatural, debe este carácter á ilusiones é imaginaciones, al modo de ver subjetivo delos que tomaron parte en su narración é interpretación.

De conformidad con esta teoría, en el anuncio del nacimiento del Bautista, Paulus no ve más que un anciano que, debilitado por la edad y teniendo la imaginación exaltada por el deseo de tener un hijo, y excitados á la vez sus sentidos por el aroma acre del incienso que le rodea, se figura ver en la semiobscuridad del santuario, lleno de humo del incienso, una forma indecisa y vaporosa, semejante en su imaginación, á un ángel que le anuncia el nacimiento de un hijo. Todo se reduce, pues, á una alucinación imaginaria, provocada por determinados fenómenos externos en relación con determinadas preocupaciones internas ó subjetivas, y con afecciones psicológicas especiales. Á este tenor, y con sujeción á estos principios, el autor del *Comentario de los Evangelios* intenta explicar los milagros de Jesucristo, narrados por los cuatro Evangelistas, lo mismo que los que San Lucas refiere en los Actos de los Apóstoles.

En esta teoría de Paulus no es difícil descubrir

una reminiscencia y aplicación de la doctrina de su maestro Kant, acerca de las formas subjetivas *a priori*, y de la distinción fundamental entre el fenómeno y el noumeno [1], juntamente con su interpretación moral del cristianismo.

Spinoza, cuyas obras coleccionó y publicó Paulus, y por quien sentía especial predilección, ejerció también indudable y poderosa influencia en su teoría psicológica de los milagros; teoría que no es más que un desenvolvimiento, un corolario legítimo de la doctrina expuesta por aquél en su *Tratado Teológico-político.* Para convencerse de ello, basta fijar la atención en el siguiente pasaje del filósofo holandés: «Para interpretar los mila-

[1] Sabido es que la educación científica de Paulus se verificó en una atmósfera esencialmente kantista, y que en religión, como en filosofía, adoptó muchas ideas del filósofo de Kœnisberg y de sus más fervientes partidarios. «En 1799, Paulus fué nombrado profesor de lenguas orientales en la Universidad de Jena. Era entonces el buen tiempo del kantismo en Jena. Schiller, imbuido completamente en las ideas del filósofo de Kœnisberg, comenzaba allí á la sazón un curso de Historia universal; narraba los comienzos de la humanidad según las ideas de Kant, y según las de Eichhorn y los *Fragmentos de Wolfenbüttel* enseñaba la misión de Moisés; Fichte, desarrollando las consecuencias de la *Crítica de la Razón pura*, inventaba el autoteismo; Reinhold, autor de las *Cartas sobre la filosofía de Kant*, popularizaba allí, las doctrinas de éste, que tanto había dado á conocer. Esta enseñanza producía sus frutos; el escepticismo prosperaba; la fe estaba casi extinguida.... Paulus, nombrado profesor de Teología en 1793, á la muerte de Döderlein, á quien sucedió, enseñó á sus discípulos, no la teología cristiana, sino la teología kantiana.... Adoptó las ideas todas del autor de *La Religión dentro de los límites de la razón*, y no vió en Jesucristo más que un predicador de moral.» (VIGOUROUX: *Les Livres Saints et la Crit. ration.*, tomo II, páginas 385 y siguientes.)

gros de la Escritura y formarse justa idea de los mismos, es necesario conocer las opiniones de los primeros testigos de los hechos milagrosos, y la opinión también de aquellos que nos transmitieron su testimonio, estableciendo, además, una distinción profunda entre las opiniones del testigo ó del escritor, y los hechos mismos, según pudieron presentarse á sus ojos. Por no hacer esta distinción, se confundirán hechos reales con opiniones y juicios personales. Más todavía : se confundirán estos hechos reales con otros enteramente fantásticos, que sólo tuvieron lugar en la imaginación de los profetas. Porque no es posible poner en duda que en la Escritura hay una porción de cosas que se nos dan como reales, y que efectivamente se creían reales; las cuales, sin embargo, en el fondo no eran más que representaciones imaginarias.»

No hay para qué insistir sobre la perfecta semejanza, por no decir identidad, entre esta doctrina de Spinoza y la teoría de Paulus; sólo que el primero, más cauto que el segundo, procedió con cierta sobriedad al hacer aplicación de la doctrina general á los diferentes y múltiples milagros narrados en la Escritura; al paso que el segundo, al ensayar las aplicaciones de su teoría, incurrió en puerilidades y hasta en inexactitudes, según confiesan y le echaron en cara los mismos Strauss y Renan [1] en sus respectivas vidas de Jesús.

[1] «Paulus, escribe éste en su *Vida de Jesús*, était un théologien qui, voulant le moins possible de miracles, et n'osant pas traiter

§ IV.

La exegesis mítica de la Biblia entre los protestantes.

El racionalismo bíblico, latente en el dogma esencial del protestantismo, ó sea el libre examen aplicado á la Biblia, preparado é impulsado por el deismo inglés, á la vez que por la doctrina de Spinoza, sacado á luz y á discusión públicas por los *Fragmentos de Wolfenbüttel*, no pudiendo detenerse ante las flacas teorías naturalistas de Eichhorn y Paulus, entró de lleno en el mitismo ó interpretación mitológica, la cual, en unión de la escuela de Tubinga, puede considerarse como la última etapa del racionalismo bíblico protestante.

A *Mythis*, había escrito Heyne, *omnis priscorum hominum, cum historia, tum philosophia procedit*. Esta especie de aforismo hizo rápidamente camino en los centros literarios de Alema-

les récits bibliques de légendes, les torturait pour les expliquer tous d'une façon naturelle. Paulus prétendait avec celà maintenir à la Bible toute son autorité et entrer dans la vraie pensée des auteurs sacrés.... Il tombait dans la puérilité en soutenant que le narrateur sacré n'avait voulu raconter que des choses toutes simples, et qu'on rendait service au texte biblique en le débarrassant de ses miracles.»

Strauss, á su vez, al examinar la explicación naturalista de Paulus en orden á la cura del leproso, escribe: «Remarquons qu'il y a ici une assertion étrangère au texte: c'est que le lepreux ait été justement à l'époque de la crise de sa maladie». (*Vie de Jésus*. Trad. Littré.)

nia, y por más que su autor había hecho excepciones y reservas acerca de la doctrina de los hebreos, estas excepciones pronto fueron echadas en olvido, y el aforismo, después de ser aplicado á la Ilíada y otras producciones de la antigüedad gentílica, y con especialidad á las mitologías, fué aplicado también á la Biblia.

Müller, distinguiendo el elemento real y el ideal en la mitología y trazando á su manera el origen de ciertos mitos del paganismo; Wolf, aplicando la teoría mítica á la *Ilíada* y la *Odisea*, convertidas por él en una colección de poemas compuestos por varios rapsodas y reunidos en tiempo de Pericles; Jorge Niebuhr, aplicando la misma teoría con más ó menos sobriedad y acierto á la historia romana, y Creuzer, ofreciéndonos en el paganismo símbolos religiosos de una fe y de creencias más antiguas, prepararon el camino á los teólogos protestantes, que no podían desperdiciar esta buena ocasión de quitar á la Biblia su carácter sobrenatural sin incurrir en los errores de Eichhorn y Paulus, ni aceptar sus teorías é interpretaciones más ó menos pueriles del milagro. Los hombres serios y doctos rechazaban generalmente semejantes teorías, á virtud de las cuales los pueblos y los hombres del protestantismo se alejaban más y más de la Biblia. Con el objeto de facilitar su regreso y aproximación á ésta, Bauer escribió su *Mitología Hebraica,* en la que pretende explicar por medio de mitos gran parte del contenido de la Biblia, y principalmente lo que

se presenta con el carácter de milagroso y sobrenatural.

Schleiermacher, con su cristianismo indeciso y sentimental, y más aún con sus afirmaciones de que el milagro es el nombre religioso de un suceso natural, y que lo que llamamos revelación viene á ser la intuición que el hombre tiene del infinito, contribuyó no poco á que la teoría mítica se extendiera y arraigara entre la gente docta, como contribuyó también al mismo resultado el teólogo Vater con sus trabajos sobre el Pentateuco, en los cuales pretende probar que Moysés no es el autor del citado Pentateuco; que éste debe ser considerado como una colección de documentos ó memorias diferentes, reproduciendo y ampliando al efecto las opiniones de Spinoza [1], las del oratoriano Ricardo Simon, en su famosa *Historia crítica del Antiguo Testamento*, y las del médico

[1] Este filósofo, en cuyos escritos se descubre, como dejamos ya apuntado, el germen, cuando no la substancia, de todas las teorías racionalistas y anticristianas posteriores á su tiempo, en su *Tratado Teológico-político*, ya varias veces citado, después de aducir varios pasajes del Pentateuco, concluía: «Il est plus clair que le jour, par tous ces passages, que ce n'est point Moïse qui a écrit le Pentateuque, mais un autre écrivain qui lui est postérieur de plusieurs siècles.

»Après avoir terminé, añade, ce livre (el Deuteronomio), et enseigné au peuple l'antique loi, Hoxras (Esdras) s'occupa, si je ne me trompe, de composer una histoire complète de la nation hebraïque depuis le commencement du monde jusqu'à la destruction de Jérusalem, et il insera dans cette histoire au lieu convenable le livre précédemment écrit du *Deutéronome*, et s'il attacha aux cinq premières parties de son histoire le nom de Moïse, c'est probablement, parce que la vie de Moïse en fait la partie principale.» *(Obr. cit.*, cap. VIII.)

francés Astruc, cuyas ideas acerca del origen y autenticidad del Génesis [1], y de su composición heterogénea de fragmentos elohistas y jehovistas, fué aceptada y es hoy defendida por la mayor parte de los teólogos y exegetas de la Reforma.

Sin embargo, el principal representante y el propagandista más autorizado de la exegesis mítica aplicada al Antiguo Testamento fué Wette. Después de publicar en 1805 una disertación, en que enseñaba que el Deuteronomio procedía de mano diferente que los otros cuatro libros del Pentateuco, dió á luz al año siguiente su *Introducción al Antiguo Testamento*, libro que viene á ser como su manifiesto en las cuestiones de crítica bíblica. Esta obra, como escribe Vigouroux, «produjo impresión profunda al otro lado del Rhin, á causa de las ideas nuevas y de grande alcance que exponía sobre la naturaleza de los Libros Santos. El primer punto que resalta en la nueva *Introducción* es el abandono de las ideas

[1] He aquí cómo se expresa sobre este punto en su obra titulada: *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer les livres de la Genèse, avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent les Conjectures,* libro que vió la luz pública en 1753:

«Dans le fond, je pense comme ces auteurs, mais je porte mes conjectures plus loin et je suis plus décidé. Je pretends donc que Moyse avait entre les mains des mémoires anciennes, contenant l'histoire de ses ancêtrés, depuis la création du monde; que pour ne rien perdre de ces mémoires, il les a partagé par morceaux, suivant les faits qui y estoient racontés; qu'il a inseré ces morceaux en entier, les uns à la suite des autres et, que c'est de cet assemblage qui le livre de la Genèse a été formé.»

tradicionales en orden al origen de los escritos del Antiguo Testamento. Carecemos de todo medio exterior para comprobar la exactitud histórica de los hechos que aquellos escritos contienen; nos faltan todas las fuentes externas de información. Para apreciar el valor de su testimonio, nos encontramos reducidos á la crítica interna, es decir, al examen del contenido de los mismos libros. Este principio de Leberecht de Wette ha llegado á ser «la carta constitutiva de la crítica moderna», en expresión de Colani, como un dogma del racionalismo, á pesar de su falsedad.

Falso es, en efecto, que no poseemos ningún documento, ninguna tradición fidedigna para reconocer la autenticidad de los escritos del Antiguo Testamento, fuera de estos mismos escritos. La aserción era falsa en 1806; pero lo es más todavía hoy, que los descubrimientos arqueológicos han puesto en nuestras manos tantos medios de comprobación. La crítica interna merece, sin duda, ser tomada en consideración en la exegesis bíblica; pero no debe excluir la crítica externa, que tiene derecho á ocupar lugar preferente en la materia. El origen de una obra es un hecho que debe comprobarse por el testimonio. Suprimir la tradición en la discusión de las cuestiones históricas, es cerrar los ojos para no ver; es sustituir los sueños á la realidad. Nada se presta tanto á la arbitrariedad y á todas las fantasías de la imaginación como la crítica interna, porque ésta es fruto muchas veces de impresiones subjetivas.

Una prueba evidente de su incertidumbre y de su insuficiencia son los resultados completamente contradictorios á que llega en diferentes exegetas, y, lo que es más aún, en uno mismo, cuando tratan la misma cuestión en momentos diferentes. La crítica interna no es la aguja imantada que presenta á nuestro espíritu el polo de la verdad; es más bien la veleta que gira á todos los vientos del capricho....

La *Introducción* del teólogo novador tuvo aceptación, pero ésta no fué debida únicamente á las ideas revolucionarias expuestas por el autor, sino á la manera con que las presentaba; cuanto más radical era en el fondo, tanto más respetuoso y moderado se mostraba en la forma. Wette afirmaba que las Escrituras eran siempre para él una cosa santa y sagrada, aun en sus elementos míticos [1].»

Con el objeto de preparar el camino á la aplicación general de la teoría mítica á los libros del Antiguo Testamento, Wette subordina la historia toda del pueblo hebreo á la idea teocrática, y, lo que es más grave todavía, considera las revelaciones y milagros con que Dios interviene en la historia del pueblo judío, como manifestaciones mitológicas [2], ó sea como otros tantos mitos más

[1] *Les Livres Saints et la Crit. ration.*, tomo II, pág. 422.

[2] «El punto de vista histórico (en el Antiguo Testamento), escribe, es el de una teocracia exclusiva. Casi todo es considerado allí con relación á la teocracia, es decir, á las relaciones existentes entre Dios y el pueblo de Israel.... Todos los acontecimientos particulares aparecen subordinados á un plan divino,

ó menos parecidos á los que encontramos en las leyendas mitológicas y poéticas de otros pueblos.

Cediendo á las exigencias de su exegesis mítica, Wette vióse precisado á poner en duda ó negar la autenticidad de varios libros del Antiguo Testamento, alterando fechas, nombres de autores y formas ó elementos de composición. Claro es que el Pentateuco de Moisés debía ocupar lugar preferente en este orden de ideas, ó sea de dudas y negaciones. De sobra comprendía el autor de la *Introducción al Antiguo Testamento*, que para poder transformar en mitos los milagros referidos en el Éxodo y realizados á presencia y con la intervención de Moisés, era indispensable negar que éste fuera el verdadero autor del Pentateuco. El cual, según Wette, es una colección de fragmentos varios é independientes, reunidos con mucha posterioridad á Moisés, siendo muy probable que los trozos más antiguos son de la época de David; y por lo que respecta al Deuteronomio, fué redactado y se publicó en tiempos de Jonas, poco antes de la cautividad de Babilonia. Tenemos aquí un ejemplo práctico de lo que arriba queda indicado, á saber: que nada hay que se preste tan fácilmente al capricho y á la divagación como la aplicación exclusiva de crítica interna á un libro, sobre todo, tratándose de

con más ó menos lógica. Más todavía: Dios mismo interviene inmediatamente en la historia, por medio de revelaciones y milagros; en otros términos: la historia cede el sitio á la mitología.» (*Manuel de l'Introduc. historico-crit. à l'étude des livres canon. et apocriphes de l'Ancien Test.*, páginas 179-80.)

libros de condiciones tan especiales como los que forman la Biblia.

En los últimos años de su vida, Wette modificó parte de sus opiniones, y hasta retractó algunas de ellas [1], gracias en parte á la influencia de la filosofía de Fries, que trataba de conciliar la fe con la ciencia; pero en mayor escala debiéronse esos cambios de opinion á la influencia de Schleiermacher, cuyo sentimentalismo religioso vino á llenar de alguna manera el vacío que en el espíritu de Wette había producido su crítica negativa. Y decimos de alguna manera, porque Leberecht Wette, que tiene derecho á ser apellidado padre del mitismo y de la exegesis ó crítica interna, murió atormentado por dudas entre la sencilla fe religiosa y sus ideas bíblico-racionalistas. En los años que precedieron á su muerte y en sus últimas publicaciones, Wette rehusaba y excusaba aplicaciones de su sistema mítico á los Evangelios, y especialmente á la vida de Jesucristo; pero por entonces ya vivía Strauss, que se encargó de hacer las aplicaciones que Wette excusaba.

[1] Refiriéndose en su *Opuscula theologica* á una disertación publicada años antes acerca de la muerte expiatoria de Cristo, dice: *Sunt quædam in isto libello, quæ mihi jam meliora edocto displicent.*

§ V.

Continuación de la exegesis mítica : Strauss.

Después de algunos ensayos más ó menos felices, calcados en la doctrina de Hegel, de quien fué partidario ferviente en su primera época literaria, Strauss dió á luz en 1835 su *Vida de Jesús*. La emoción y el escándalo que produjo esta obra al otro lado del Rhin, sólo son comparables á los que en la Europa latina produjo años después el libro de Renán que lleva el mismo título.

Y cuenta que el escándalo producido por la *Vida de Jesús,* si fué grande entre los católicos, fué mayor, si cabe, entre los protestantes, y en verdad que no les faltaba razón para ello. Porque Strauss, al publicar la *Vida de Jesús,* echaba por tierra los escasos restos de la Biblia que sus predecesores habían dejado en pie. En medio, y á pesar de las diferentes teorías exegético-racionalistas que sucesivamente habían atacado algunas partes ó aspectos de la Biblia, todas se habían detenido ante la persona de Jesucristo y ante la autenticidad de los Evangelios, y si alguno de sus autores, como Wette, había aventurado algunas negaciones tímidas en esta materia, lejos de avanzar, había retrocedido en este camino ante los peligros y abismos á que conducía. Strauss saltó resueltamente la valla, y bajo su pluma los Evangelios, que hasta entonces habían

contenido la esencia del cristianismo, quedaron convertidos en mitos, es decir, en leyendas imaginarias formadas paulatinamente, y que después de tomar cuerpo, salían á luz en un momento dado del tiempo.

Por otra parte, la obra de Strauss era la obra del hegeliano que mataba al luterano; representaba la última evolución lógica del libre examen como dogma fundamental del protestantismo. En sus *Ensayos de historia religiosa*, publicados con posterioridad á la *Vida de Jesús*, lo confiesa paladinamente en los siguientes términos: «El principio de donde salió el protestantismo, es la libre convicción del individuo, la firme voluntad de no creer nada y de no admitir como artículos de fe más que las sugestiones y los resultados de la vida interior. Lutero creía en el texto y en la letra entera del texto, si era necesario, no porque la Iglesia se lo mandaba, sino porque su instinto personal de lo verdadero, en el cual veía el testimonio del Espíritu Santo, le aseguraba de la verdad y divinidad del contenido de la Escritura. Luego el protestantismo no debe su fe á la Escritura, sino en cuanto que su convicción personal y su sentido interior, armados hoy de otros recursos, le dan la certeza de que las narraciones de la Escritura son dignas de fe y que sus doctrinas son conformes á la razón.»

Con el objeto de preparar y desembarazar el camino para establecer su teoría, Strauss rechaza como insuficientes unas, y como violentas otras,

las interpretaciones y teorías de los exegetas racionalistas, sus antecesores. «Cuando emprendí la composición de mi *Vida de Jesús*, nos dice en los ya citados *Ensayos de Historia religiosa,* tenía ante mí dos, ó, mejor dicho, tres puntos de vista contrarios sobre la historia evangélica, y con especialidad sobre sus partes milagrosas, las más importantes en todo tiempo para la dogmática.

»Los unos tomaban las narraciones según su sentido evidente, como relaciones de hechos sobrenaturales que consideraban como verdaderamente realizados.

»Otros decían : Estas historias son verdaderas, pero todo se verificó de una manera natural; sólo que los narradores han dejado á un lado ciertas transiciones, ciertos detalles, ciertas circunstancias accesorias, que daban por supuestas, y estas omisiones son las que producen la apariencia del milagro. Yo jamás pude resolverme á una interpretación tan violenta de las narraciones bíblicas.

»Una tercera opinión presentaba, ya los hechos mismos, ya las narraciones de éstos, como artificios y fantasmagorías de sus impostores : semejante sospecha me repugnó siempre.

»¿Qué hacer, pues, para encontrar una salida ? Consideré las narraciones sagradas de las antiguas religiones, que nadie piensa hoy en tomarlas en sentido sobrenatural, como Herodoto ; ni tampoco en explicarlas naturalmente, como Evehemero ; ni en darlas el carácter de imposturas ó

juegos del diablo, como los Padres de la Iglesia, sino que son aceptadas, al contrario, como leyendas nacidas, sin intención ni malicia, de la piadosa imaginación de los pueblos y de sus poetas. De la misma manera consideré los relatos milagrosos de la historia evangélica, ó al menos la mayor parte de ellos, como productos de la ficción sencilla de las primeras edades del cristianismo.»

Las últimas palabras de este pasaje contienen el fondo y la substancia de la teoría de Strauss, teoría que puede resumirse y condensarse en las siguientes afirmaciones:

1.ª La época en que apareció el cristianismo, lo mismo que las épocas en que aparecieron las demás religiones que se dividen la humanidad, fué una época de crisis y de imaginación. Gracias á las conquistas de Alejandro y de los romanos, las ideas morales, filosóficas y religiosas de la mayor parte de los pueblos arios y semitas, chocaban en confusa amalgama y fermentaban por todas partes, pero principalmente en Alejandría.

2.ª Resultado y manifestación de este choque de ideas, era la expectación general de un Mesías, expectación que entre los judíos había adquirido á la sazón tintas enérgicas á causa de los anuncios proféticos referentes, ora á la pérdida del cetro en la casa de Judá, verificada con el reinado de Herodes, ora á otras circunstancias indicadas en las profecías antiguas.

3.ª En estas circunstancias aparece en la Judea Jesús de Nazaret, hombre extraordinario en

obras, en palabras y en doctrina, lo cual, unido á las recomendaciones y alabanzas del Bautista, quien gozaba de grande prestigio entre sus compatriotas, fué causa de que muchos judíos, principalmente del pueblo, le tuvieran por el Mesías anunciado por los profetas antiguos, declarándose algunos como sus especiales discípulos.

4.ª Llevado á la Cruz por la razón política, á la vez que por el odio y envidia de los príncipes y fariseos, los discípulos de Jesús, arrastrados por su imaginación, «la cual, solicitada por un corazón emocionado, les representó como vuelto á la vida al Maestro, que no podían resolverse á considerar muerto», comunicaron esta creencia á sus convecinos y antiguos compañeros, durante la vida y predicaciones de Jesús. Esta creencia, difundida primero por los pueblos y aldeas de la Palestina, y llevada después á los demás pueblos y naciones por los Apóstoles, vino á ser como la base de la aureola divina que se concedió á Jesús, y la base también de los relatos milagrosos de su vida y obras que hallamos en los Evangelios.

5.ª Porque una vez persuadidos los que recibieron la enseñanza de los Apóstoles y sus sucesores de que Jesucristo era el Mesías anunciado y esperado por los hebreos, fué natural y consiguiente que aplicaran á la persona de Jesús todas las profecías mesiánicas. Así, por ejemplo, Jesús debió dar vista á los ciegos, movimiento á los paralíticos, oído á los sordos y obrar otras curas

milagrosas, toda vez que Isaías atribuye todas estas cosas al futuro Mesías ó libertador de Israel. Puesto que Miqueas había anunciado que este libertador había de salir de Belén, el nacimiento de Jesús debió verificarse aquí, siendo por lo mismo preciso relacionar este nacimiento con el censo romano.

6.ª Á este tenor, los cristianos de los primeros siglos fueron aplicando á Jesús todas las circunstancias profetizadas con relación al Mesías; pero esta aplicación no se realizó ni en un solo lugar ni en una época, ni menos por uno ó pocos hombres. Las aplicaciones mesiánicas y las leyendas para su aplicación á Jesús se verificaron en diferentes años, por diversos sujetos, en distintos lugares, de una manera parcial, sucesiva, inconsciente, espontánea y anónima, por decirlo así.

7.ª Cuando todas esas leyendas mesiánicas, exornadas con circunstancias maravillosas y aplicadas á Jesús, estuvieron formadas, y pasaban de boca en boca entre los cristianos de los primeros siglos de la Iglesia, un escritor desconocido las reunió y consignó por escrito, y este escrito es lo que llamamos Evangelio. Las diferencias y oposición entre éstos procede de que los autores ó recopiladores de su contenido no pertenecen á la misma época, ni escribieron en el mismo lugar, y las leyendas que se aplicaban á Jesús no eran enteramente idénticas en todas partes.

8.ª Estas leyendas, elaboradas de una manera

anónima é insensible, como dejamos apuntado, en la conciencia y por la conciencia de las primeras comunidades cristianas y las que las sucedieron, no eran puras leyendas históricas, sino leyendas que encerraban alguna verdad moral, algún dogma ó alguna idea religiosa. En este sentido reciben el nombre de mitos en boca de Strauss; el cual enseña también que los redactores de los Evangelios, al consignar en éstos aquellos mitos, procedieron de buena fe, abrigando la convicción de que eran la expresión de la verdad y de la realidad de los acontecimientos.

Tal es en pocas palabras la síntesis de la concepción expuesta por Strauss en su primera *Vida de Jesús;* concepción cuyo punto de partida fundamental es el mismo que el de Eichhorn, Paulus, Wette y demás exegetas racionalistas sus antecesores; es decir, la negación del milagro ó de lo sobrenatural en la Biblia. Sólo que Strauss, teniendo por insuficientes, y considerando fracasadas las interpretaciones y teorías de aquéllos en la materia, transformó los relatos evangélicos y la vida de Jesucristo en otros tantos mitos, ó, digamos mejor, en leyendas míticas, formadas de una manera sucesiva, anónima, inconsciente, por diversas personas, en diferentes tiempos y lugares.

He dicho antes en la primera *Vida de Jesús,* porque en las ediciones posteriores de la misma y en algunas otras obras, Strauss, ora sea por los ataques y contradicciones que experimentó en su

familia y persona con este motivo [1], ora sea por no parecer reaccionario al lado de sus contemporáneos los representantes de la extrema izquierda hegeliana, Feuerbach, Max Stirner, Daumer, Ruge y tantos otros, Strauss marchó resueltamente por los caminos racionalistas hasta llegar á sus últimas conclusiones.

Así es que en su *Dogmática cristiana,* publicada en 1840, de la cual se ha dicho con razón que se parece á una dogmática como un cemen-

[1] «Il sentait cependant, escribe Vigouroux, vivement à l'interieur la contradiction et il en a laissé depuis percer quelque chose, quand il a raconté dans ses *Kleine Schriften,* les avanies qu'on avait fait souffrir à sa mère dans une ville d'eaux, le coup mortel que tout le bruit qui se fit contre son livre porta à la santé de celle qui lui avait donné le jour, l'exasperation de son père contre lui. Sa mauvaise humeur, longtemps contenue, a eclaté depuis; quand de nouveaux désapointements ont eu achevé d'aigrir son caractère, et alors il lui a été impossible de se modérer ou de parler de sang froid du christianisme.

»En 1839 le parti radical de Zurich, malgré le cri de réprobation soulevé par son projet, le nomma professeur de dogmatique et d'histoire ecclesiastique à l'Université de cette ville. L'indignation fut si vive qu'il ne put prendre possesion de sa chaire. Une petition revétue de près de quarante mille signatures, força les radicaux de revenir sur leurs pas; ils dedommagèrent Strauss par une pension de mille francs, mais ne purent se sauver eux mêmes; leur pouvoir fut renversé. Quant au professeur éconduit, la blessure faite à son amour propre lui fut sensible et il voulut se venger de ces chrétiens qui l'avait repoussé: il retrancha de sa quatrième édition de la *Vie de Jésus* tous les adoucissements qu'il avait introduits dans la seconde et dans la troisième: il supprima même le dernier chapitre sur le caractère historique de Jésus. Voilà ce que sont les convictions de ces hommes que font tant parade d'impartialité et de critique!» *La Bible et les Decouv. mod.*, tomo I, páginas 88 á 89.

terio se parece á una ciudad, Strauss suprime y niega, uno en pos de otro, todos los dogmas principales del cristianismo, y, lo que es más aún, las verdades filosófico-teológicas de la creación *ex nihilo,* la existencia de un Dios personal, la inmortalidad del alma humana. Estas negaciones aparecen completadas y desenvueltas con brutal franqueza en su última obra, titulada *La antigua y la nueva fe*, que bien puede considerarse como una profesión explícita de materialismo y ateismo, y en la cual el monismo, la evolución y el darwinismo sirven para explicar todas las cosas, desde Dios hasta el alma humana, desde los mundos siderales hasta el átomo y la célula [1]. No hay para qué decir que el cristianismo es objeto de los ataques más rudos en este último libro, hasta el punto de ser considerado por Strauss como «una debilidad de la naturaleza humana; debilidad de la cual debe librarse al desenvolverse, y desde el momento en que llega á la madurez». De conformidad con estas ideas, Strauss afirma que existe incompatibilidad entre la civilización y la religión, y que ésta desaparecerá al compás y á medida que suba la ola de la civilización, no de otra suerte que los Pieles-Rojas están fatalmente destinados á perecer á manos de la raza blanca: «On a beau plaindre, ou blâmer, le flot de la population blanche finira par exterminer les Peaux-Rouges. Le

[1] Véase LICHTENBERGER: *Histoire des idées relig. en Allemagne.* Tomo III, cap. I.—A. VERA: *Strauss*, *L'ancienne et la nouvelle foi*, *passim.*

flot de la civilisation reserve le même sort á la religion.»

§ V.

La exegesis histórico-crítica de la Biblia entre los protestantes.

La *Vida de Jesús*, publicada por Strauss en 1835, dió origen á un doble movimiento de racionalismo crítico-religioso entre los protestantes, ó sea á un movimiento en sentido radical y negativo, y á un movimiento relativamente reaccionario.

Entre los representantes del primer movimiento, además de los ya mencionados Feuerbach, Stirner, Ruge, con otros hegelianos pertenecientes á la izquierda extrema, merece figurar Bruno Bauer. Acusa éste á Strauss de inconsecuencia y falta de crítica, y con el objeto de corregir sus defectos y completar su teoría, enseña:

a) Que el Evangelista Marcos es el primero que inventó la historia de Jesús, llenándola de milagros y fábulas; y que esta historia sirvió de base y suministró la primera materia á los demás Evangelistas para narrar á su manera la vida y obras de Jesucristo.

b) Que la historia evangélica de Jesús no representa ni es el producto inconsciente, espontáneo, anónimo de las primeras comunidades cristianas, como pretende Strauss, sino un producto libre de la conciencia humana, ó, lo que es lo mismo, un romance inventado por los compiladores de los Evangelios.

c) Que las verdades principales y más sublimes que aparecen en el Evangelio, como el sermón de la montaña, lo mismo que las parábolas más sencillas y significativas, no pertenecen al cristianismo en su origen, sino que son manifestaciones posteriores, y como otras tantas *espiritualizaciones* de los groseros conceptos mesiánicos y apocalípticos que dominaban entre los judíos [1] por aquel tiempo.

En el segundo movimiento provocado por la publicación citada de Strauss, sin contar algunos escritores de menor importancia [2], ocupa lugar preferente Baur, fundador de la llamada *Escuela de Tubinga.*

Baur, que había sido maestro de Strauss, y que participaba de las ideas hegelianas de éste, sintióse profundamente conmovido en sus ideas y afecciones religiosas cuando leyó la *Vida de Je-*

[1] Estas ideas, junto con otras no menos radicales y anticristianas, expone Bauer, principalmante en su *Crítica de los Evangelios sinópticos*, 1841-42, y en su *Crítica de los Evangelios é historia de sus orígenes*, 1840-41. Avanzando más y más en este camino, Bauer enseña en su obra *El Cristianismo desenmascarado ó descubierto (Das entdeckte Crhistenthum)*, que la conciencia y la religión encierran ideas contradictorias y que son incompatibles recíprocamente.

[2] Pudieran citarse entre éstos los nombres de Weise y de Wilke, los cuales, mientras por un lado convienen con Strauss en la existencia de leyendas y noticias contradictorias en los Evangelios, hacen, por otra parte, reservas terminantes en favor de la originalidad y autenticidad del Evangelio de San Marcos, á quien denominan el *Evangelista primitivo*. El último de los citados autores publicó en 1839 una obra con este mismo título: *Der Urevangelist.*

sús, publicada por su antiguo discípulo. Pareciéndole destituida de sólido fundamento la teoría de Strauss acerca del origen y leyendas míticas de los Evangelios, determinó estudiar á fondo la época cronológica, el medio histórico y la tendencia dogmática de cada Evangelio, examinando á la vez el origen, carácter y autenticidad de los demás libros canónicos del Nuevo Testamento, á fin de fijar el lugar que á cada uno corresponde en la literatura de los primeros siglos de la Iglesia, y al propio tiempo en la historia y evolución de los dogmas cristianos. Tal es la empresa acometida y llevada á cabo por Baur en sus numerosos escritos, pero principalmente en el que lleva por título *El Cristianismo y la Iglesia cristiana de los tres primeros siglos,* cuyo contenido substancial resume Vigouroux con bastante exactitud y claridad en los siguientes términos: «El cristianismo no descendió del cielo con Cristo ni ha sido revelado en su conjunto por la palabra de Jesús. Jesús fué su punto inicial, el fundador, si se quiere; pero su obra no se desarrolló sino de una manera progresiva, lenta, no sin luchas profundas, ni sin discordias interiores: esta planta, muy débil en sus comienzos, nació en el suelo del judaismo, y estuvo á punto de marchitarse y morir. El cristianismo primitivo es el judeo-cristianismo, el ebionitismo, representado por los doce Apóstoles, pero principalmente por Pedro, Santiago y Juan. Puede apellidarse el petrinismo á causa de su jefe principal, y puede resumirse en este solo

punto de fe: Jesús es el Mesías en quien se cumplieron los acontecimientos anunciados antes por los profetas. En realidad, no se separaba del judaismo, siendo como una continuación y rejuvenecimiento del mismo; apenas se distinguía de éste, y conservaba sus leyes y ceremonias esenciales.

Si un elemento más vivo, más liberal, más amplio no hubiera venido á comunicar á la secta ebionita una fuerza de expansión y una elasticidad de que carecía por completo, no hubiera tardado en ahogarse dentro del estrecho círculo en que había nacido.

Pablo—el paulinismo—comunicóle la energía que le faltaba, una vida exuberante, el espíritu de proselitismo y de conquista; rompió las barreras que le aprisionaban, se apartó del judaismo, del templo y de la ley mosaica, transportando aquella planta que languidecía al medio del Imperio romano, y, en esta tierra fértil, al calor de la civilización greco-romana, aquella planta, próxima á perecer, se desarrolló con maravillosa rapidez, y echó raíces vigorosas y profundas.

Así es como se realizó la fundación del cristianismo. Á Pablo es á quien debe su carácter de universalidad, en el cual ni habían soñado siquiera sus primeros fundadores. Antes bien, lejos de favorecer los proyectos ambiciosos del Apóstol de las Gentes, los Doce, contentos de hallarse encerrados dentro del horizonte de la Palestina, lucharon con todas sus fuerzas contra los proyectos de

engrandecimiento de Pablo. La oposición entre el petrinismo y paulinismo constituye el fondo todo de la historia de la Iglesia en el primer siglo. Fué aquella oposición más profunda, más viva y más larga que lo que suponen la tradición eclesiástica y los Hechos de los Apóstoles.

Este conflicto de ideas es el que sirve para determinar la autenticidad de los libros canónicos. Divídense estos en tres clases: escritos del partido de los Doce, escritos del partido paulinista, y escritos del tercer partido ó del partido de fusión y conciliación, el cual se dedica á reunir los dos primeros partidos, y les permite darse la mano, atenuando sus divergencias y haciendo el oficio de lazo de unión. Este tercer partido no pudo formarse sino cuando la violencia de los dos partidos hostiles comenzó á calmarse. Por consiguiente, los escritos inspirados por éste son *escritos de tendencia,* que deben haber sido redactados en fecha posterior y después de todos los otros.

Una vez establecido *a priori* este principio de crítica histórica, por más que sólo descansa en la suposición puramente imaginaria de divergencias radicales entre los Doce y San Pablo, el resto de la teoría no ofrece dificultad alguna. Para fijar la época aproximada de la composición de un escrito cristiano de los primeros siglos, no hay más que examinar á qué tendencia pertenece. Las Epístolas á los Romanos, á los Gálatas y las dos á los Corintios, son los manifiestos del paulinismo. Los evangelios apócrifos de los hebreos, de Pedro, de los

ebionitas, de los egipcios, expresan las ideas del judeo-cristianismo. Estas epístolas y estas narraciones legendarias son los monumentos más antiguos del pensamiento cristiano. Los cuatro Evangelios canónicos son más recientes. Fueron redactados hacia mediados del siglo segundo, lo mismo que los Actos de los Apóstoles y las demás pretendidas Epístolas apostólicas, que debieron su redacción á escritores, que sin escrúpulo alguno los colocaban bajo el patronazgo de nombres venerados, porque semejantes fraudes piadosos se miraban como cosas sin consecuencias.

Estos escritos debieron su origen á las necesidades del momento, que obligaron á los petrinistas, que habían sido los más numerosos hasta entonces, á hacer concesiones á los paulinistas, á fin de contar con su apoyo contra el enemigo común, el gnosticismo, y resistir mejor por medio de la cohesión, á las persecuciones de los emperadores romanos. Los indicios de la transacción se descubren primero en el Evangelio de San Mateo, el cual es todavía judeo-cristiano, pero modificado ya y alterado por adiciones y arreglos sucesivos. Se descubren también estos indicios en el Evangelio de Lucas, que es de origen paulinista, pero fué dulcificado y arreglado para no exasperar al partido de los Doce. Marcos es el menos antiguo de los tres sinópticos: el Evangelio de éste es el que más desagrada al jefe de la escuela de Tubinga, porque no le ha sido posible encontrar en él vestigio alguno de compromiso, y, lo que es peor

todavía, ni vestigio tampoco de la guerra entre Pedro y Pablo.

En cambio, los Actos de los Apóstoles dan mucho juego á la escuela crítica. Allí es principalmente donde cree conseguir el triunfo. Los Actos son la obra de un paulinista conciliador, lo cual es fácil reconocer, porque allí se encuentran sus tendencias perfectamente indicadas. Para favorecer la conciliación de los dos partidos, el autor hace á Pablo petrinista y á Pedro paulinista : Pablo observa las ceremonias legales, y Pedro bautiza á un pagano.

El Evangelio que lleva el nombre de Juan es relativamente moderno. Es posible que Juan haya sido el autor del Apocalipsis, libro judeo-cristiano, pero no es el autor del Evangelio, cuya tendencia demuestra que es posterior á la época en que vino el Apóstol.»

Á este tenor, y marchando siempre por el mismo camino, Baur señala los autores y calcula la época de los diferentes libros del Nuevo Testamento, sin más razones ni pruebas que la supuesta existencia de los tres partidos, basada en la hipótesis *a priori* de la oposición primitiva y radical entre el petrinismo y el paulinismo.

Si nos fuera lícito rebasar los límites de la exposición pura de doctrinas, entrando en el campo de la refutación, no sería difícil probar que la escuela de Tubinga, como todas las escuelas que toman por punto de partida concepciones *apriori,* y por base hipótesis más ó menos gratuitas, es

arrastrada fatalmente á conclusiones infundadas é inadmisibles de todo punto. El libro de los Actos de los Apóstoles, que es, en cierto modo, el Aquiles de la escuela de Tubinga, es el que con más claridad demuestra la insubsistencia de su doctrina. Quienquiera que con espíritu desapasionado lea el libro citado, verá allí que la supuesta oposición radical y absoluta entre San Pedro y San Pablo se reduce á una discrepancia, relativamente insignificante, entre los dos con respecto á la observancia de algunas prescripciones legales, y aun esto en determinadas circunstancias. Si á esto se añade, por un lado, que se trata de un libro escrito por San Lucas, compañero y discípulo de San Pablo, y testigo ocular de los sucesos, y por otro que la autenticidad de este libro es, acaso, la más firme é inconcusa entre los que forman el Nuevo Testamento, aun considerada en el terreno puramente histórico y humano, será preciso reconocer que Baur y su escuela no supieron evitar las ilusiones de la imaginación, ni precaverse contra la tendencia innata del humano entendimiento á buscar la unidad y la sencillez en la explicación de las cosas. Tendencia es esta que, si por una parte honra y ennoblece á la razón humana, también ha influido no poco en sus desviaciones de la verdad y en la formación de teorías ó concepciones apriorísticas más ó menos erróneas. Es de notar también la escasa importancia que esta escuela concede en sus lucubraciones á la persona de Jesucristo. Ocupada y preocupada por su teoría opo-

sicionista entre el paulinismo y petrinismo y sus efectos, apenas se acuerda de Jesús ni de señalar la influencia que le corresponde en el origen y naturaleza del cristianismo, pudiendo decirse que su papel queda reducido, en realidad, al de un personaje judío dotado de virtudes y saber superiores á los de sus contemporáneos, con prestigio, además, suficiente para atraerse algunos discípulos.

Volviendo á Baur, no hay para qué añadir que, de conformidad con las exigencias de su hipótesis de los tres partidos, considera como apócrifos todos los libros del Nuevo Testamento, á excepción de las cuatro Epístolas de San Pablo arriba mencionadas. Sus discípulos, sin embargo, no se atuvieron á sus opiniones en esta materia, como sucede generalmente cuando se trata de teorías que carecen de fundamento sólido. Sin contar que para Volkmar el único libro auténtico del Nuevo Testamento es el Apocalipsis, y sin contar tampoco que otros discípulos se apartan de su maestro al señalar la fecha del Evangelio de San Marcos, es sabido que Hilgenfeld reconoce la autenticidad de la primera Epístola de San Pablo á los Tesalonicenses, así como la autenticidad de las dirigidas á los Filipenses y á Filemón.

Antes de poner término á la exposición sumaria de la teoría exegética de la escuela de Tubinga, bueno será observar que ésta y su jefe convienen con las expuestas anteriormente en la negación de lo sobrenatural ó del milagro, negación que

constituye el fondo esencial idéntico de todas ellas. Sólo que Baur y su escuela rechazan y excluyen el milagro en nombre de la crítica histórica, sin reparar que entre los milagros del Nuevo Testamento hay dos inexplicables para la escuela de Tubinga, dada la importancia extraordinaria que aquélla concede á San Pablo en el origen, desarrollo, propaganda y constitución del Cristianismo. No cabe en esto explicación satisfactoria, como observa Lichtenberger [1], desde el momento que desaparece Jesucristo resucitado, y convirtiendo á Pablo por medio de su aparición milagrosa en el camino de Damasco.

§ VI.

Últimas manifestaciones del racionalismo bíblico-protestante.

Después de los trabajos de la escuela de Tubinga, cuyo criticismo apenas deja en pie punto

[1] La résurrection de Jésus et la Conversion de Saint Paul sont les deux points que ni Baur ni ses disciples ne sont parvenus à expliquer d'une manière satisfaissante. Et c'est sur eux pourtant que pivote toute l'histoire du siècle apostolique. Chose étrange mais significative! Paul, cet objet de prédilection des recherches de l'école de Tubingue, et dont l'étude attentive et pénétrante lui a révélé pour ainsi dire le secret du siècle apostolique, Paul est devenu le témoin à charge le plus redoutable contre le principe dogmatique que Baur a appliqué à sa construction historique. Comment expliquer la conversion de Paul, comment comprendre son activité, sa pensée, son caractère, sa vie toute entière, si l'ont fait abstraction du fait surnaturel qui la domine, l'apparition du Seigneur ressuscité sur le chemin de Damas?» *(Ibid.,* páginas 111-12.)

alguno esencial del Cristianismo, y, sobre todo, después de las negaciones radicales de Strauss, desenvueltas en su última obra *La antigua y la nueva fe*, en la cual el materialismo y el ateismo se presentan como la manifestación última y la evolución espontánea del racionalismo bíblico, cualquiera creería agotado el tema y cerrado definitivamente el ciclo bíblico-racionalista. Y la verdad es que hasta cierto punto y en cierto sentido esta creencia no sería inexacta, porque, en realidad, los trabajos exegético-racionalistas posteriores al autor de *La antigua y la nueva fe* no ofrecen direcciones substancialmente nuevas ú originales, hipótesis ó teorías que salgan fuera de los moldes del racionalismo bíblico iniciado por Reimarus, ó, hablando con más exactitud, por Lutero, y que encontró su eco final, sus conclusiones últimas lógicas en los escritos de Strauss, después de haber pasado sucesivamente, y de etapa en etapa, por los fragmentos de Wolfenbüttel, por los escritos de Paulus, de Eichhorn, de Wette y de la escuela de Tubinga.

Esto no quita, sin embargo, que en Alemania y fuera de Alemania hayan sido y sean muchos los autores que siguen escribiendo en sentido exegético-racionalista. Testigos los nombres de Tuch, Stähelin, Lengerke, Hitzig, Schrader, Ewald, Nöldeke, Dillmann, Knobel, Hupfeld, Reuss, Wellhausen, sin contar los que en Francia, Inglaterra y otros países se hicieron y hacen hoy eco de los trabajos bíblico-racionalistas de los

países germánicos. Sólo que la mayoría inmensa de estos trabajos, después de Strauss y de la escuela de Tubinga, se han concentrado sobre el Pentateuco de Moisés, pudiendo decirse que la nota característica del racionalismo bíblico en nuestros días es la negación de la autenticidad mosaica del Pentateuco, toda vez que, por caminos más ó menos variados, á este objeto final se dirigen los escritos y lucubraciones múltiples de los autores citados.

En la imposibilidad de exponer y analizar, siquiera sea sumariamente, los escritos y teorías de los citados autores,—lo cual, por otra parte, no entra en el plan y objeto directo de este libro,— nos limitaremos á indicar las conclusiones y teorías más notables, ó más seguidas, acerca de la cuestión mencionada, ó sea la autenticidad del Pentateuco, opiniones y teorías que pueden considerarse legítimamente representadas en los nombres y escritos de Ewald, Hupfeld y Wellhausen. Pero antes de entrar en la exposición de la doctrina de estos tres representantes modernos del racionalismo bíblico, bueno será recordar las tres hipótesis principales excogitadas por la exegesis racionalista para explicar el origen, composición y contenido del Pentateuco, á saber:

a) La hipótesis de las fuentes, ó *documentaria,* que supone al Pentateuco sacado de documentos anteriores: *Urkundenhypothese.*

b) La hipótesis *fragmentaria,* según la cual los cinco libros de Moisés serían un conjunto de

fragmentos, diferentes por parte de sus autores y época de su escritura, sin relación necesaria entre sí, á manera de agregado accidental de varios libros ó tratados : *Fragmentenhypothese.*

c) La hipótesis *complementaria*, ó sea la que admite un escrito que sirvió de núcleo fundamental *(Grundschrift)*, ó base primera de todos los libros que constituyen el Pentateuco, los cuales, en su mayoría, representan adiciones hechas al escrito fundamental, del cual son como complemento y desarrollo : *Ergänzungshypothese.*

La segunda de estas hipótesis, excogitada por Vater, desarrollada y defendida con calor después por Teodoro Hartmann, tuvo existencia efímera, pudiendo decirse que desapareció de la escena con la muerte de Hartmann, porque los representantes mismos de la exegesis racionalista y protestante no pudieron menos de reconocer la poca solidez de una teoría que comienza por suponer que los judíos no conocieron el arte de escribir hasta después de la muerte de Moisés, y que con no mayor fundamento afirma que las partes ó fragmentos más antiguos, entre los que componen el Pentateuco, fueron redactados á contar desde la separación de los reinos de Judá é Israel hasta la época de los profetas Jeremías y Ezequiel, y que su elaboración última, ó sea el arreglo definitivo del mismo, se verificó durante el período de la cautividad babilónica.

Tuch, Stähelin, con algunos otros teólogos protestantes, reconociendo la poca solidez de la

hipótesis fragmentaria, y queriendo al propio tiempo conservar la conclusión que de ella sacaban sus partidarios, á saber, que el Pentateuco no es obra de Moisés, porque no es la obra ni de un hombre solo, ni de una sola época, echaron mano de la hipótesis complementaria, no viendo en el Pentateuco más que un escrito fundamental—*Grundschrift,*— de autor más ó menos desconocido, que recibió desarrollos y complementos diferentes, más ó menos relacionados con el primero.

Tampoco fué muy duradero el reinado de la hipótesis complementaria, la cual no tardó en verse reemplazada por la teoría de las fuentes ó documentos. Esta teoría, excogitada ya en el siglo pasado por Astruc, y adoptada por Eichhorn, que le dió el nombre de *Urkundenhypothese,* no llenaba, sin embargo, las exigencias y aspiraciones de ciertos exegetas racionalistas del siglo presente, empeñados en negar á toda costa la autenticidad mosaica del Pentateuco, autenticidad que Astruc y Eichhorn no habían negado explícitamente, limitándose á suponer que Moisés, al escribir el Pentateuco, ó al menos el Génesis, se había servido de documentos anteriores. De aquí es que los que en nuestros días resucitaron y adoptaron la precitada teoría de las fuentes, hiciéronlo afirmando que éstas, y por consiguiente el Pentateuco, son posteriores á Moisés.

Los principales campeones y representantes de la teoría documentaria, modificada en el sen-

tido mencionado, son Ewald—1803-1875—y Wellhausen, que todavía en nuestros días mantiene levantada en alto la bandera de la *Urkundenhypothese* transformada.

El autor de *Los libros santos y la crítica racionalista* expone y resume con acierto la teoría del primero [1], en los siguientes términos:

«Por espacio de más de cincuenta años, á contar desde 1823 hasta su muerte, Ewald no dejó pasar ningún año sin publicar algún trabajo más ó menos importante. Sus escritos ejercieron influencia considerable. El primero de todos, *Examen crítico de la composición del Génesis,* apareció en el año mismo en que terminaba sus estudios en la Universidad de Gotinga. Su objeto era explicar la diversidad de los nombres de Dios en el primer libro del Pentateuco, por medio de razones filológicas, sin recurrir á la hipótesis de los documentos anteriores que rehusaba admitir. Se advierte ya en aquel escrito toda la penetración y sutileza de espíritu, de las que tantas pruebas dió en lo sucesivo. Por lo demás, acerca de la tesis que allí sostenía, lo mismo que acerca de tantas otras, cambió después de opinión.

»Su obra más célebre es su *Historia del pueblo*

[1] Después de dar algunas noticias biográficas de Ewald, Vigouroux añade: « Caractère violent et passionné, doué d'une grande puissance d'intuition, mais faible dans ses déductions et ses raissonnements, aimant et haïssant vivement, il fut souvent en lutte avec d'autres savans de son pays; néanmoins par son enthousiasme et ses talents, il exerça un grand ascendant sur ses disciples ». (Obra cit., tomo II, pág. 5o3.)

de Israel, obra de crítica negativa, que ha sido la admiración de la generalidad de los exegetas racionalistas, si no por sus resultados, por su ciencia y erudición. Tomando como punto de partida las teorías de progreso indefinido de la humanidad que Lessing y Herder habían hecho populares en Alemania, el autor estudia la misión desempeñada por Israel en el desarrollo del mundo civilizado. Su historia es la historia de la manera por la cual el monoteismo llegó á ser la religión universal. Comienza esa historia en el Éxodo y acaba en la persona de Jesús. Este intervalo se divide en tres períodos: período de Moisés y de la teocracia; período de David y de la monarquía; período de Esdras y de la hagiocracia. Cada uno de estos períodos está indicado por los nombres mismos que lleva sucesivamente el pueblo de Dios: Hebreos, Israelitas, Judíos.

»Los acontecimientos anteriores al Éxodo están resumidos en un capítulo preliminar de la historia primitiva: los de la época apostólica están tratados como una especie de apéndice. Todo su trabajo descansa sobre el examen crítico y el arreglo arbitrario de los libros bíblicos, de los cuales saca sus documentos. Su análisis del Pentateuco es uno de aquellos que más ponen en evidencia el espíritu sutil, aventurero y arbitrario de la crítica germánica. Ewald distingue—además de un pequeño número de fragmentos antiguos—el *libro* (elohista) *de las alianzas*, que comienza en los tiempos de Abraham y data de la época de

Sansón; el *libro* (elohista y jehovista á la vez) *de los orígenes,* que da principio con la creación del mundo, y que fué redactado bajo el reinado de Salomón; un tercer libro escrito por un Efraimita contemporáneo del profeta Elías; un cuarto libro compuesto al finalizar el siglo nono. Un quinto redactor, perteneciente á la tribu de Judá, formó con todos estos trabajos parciales que acabamos de enumerar los cuatro primeros libros del Pentateuco, á los cuales hay que añadir la conclusión del Deuteronomio. Un sexto escritor de la tribu de Efraim, llevado cautivo á Babilonia, interpoló entonces algunos fragmentos en el Levítico. Finalmente, en el siglo séptimo, un último historiador escribió en Egipto una grande historia de Moisés, de la cual una parte solamente nos ha sido conservada por un contemporáneo de Isaías: esta parte es el Deuteronomio. Así es cómo fué completado el Pentateuco.

»Ewald no se ocupa en manera alguna en presentar pruebas en favor de sus hipótesis tan singulares; conténtase con afirmar dogmáticamente: de aquí es que su sistema crítico, el cual, además, fué por él modificado muchas veces, no ha tenido más partidarios que su mismo autor. Una sola de sus opiniones ha sido aceptada generalmente por el racionalismo, que es la opinión por él emitida en 1831, á saber: que los documentos elohista y jehovista no concluyen en el capítulo VI del Éxodo, como había dicho Astruc, sino que perseveran y están entremezclados hasta el fin del Penta-

teuco, de tal manera, que es posible discernir el uno del otro por el lenguaje y por el estilo que corresponden á cada uno de ellos. Con el auxilio de este cómodo instrumento, los anatomistas del Pentateuco arrojáronse sobre este libro como sobre segura presa, despedazándolo sin compasión, y si no han aceptado las conclusiones de Ewald, han seguido su impulso, marchando sobre sus pasos[1].»

Estas últimas palabras explican el verdadero sentido de las anteriores, en que Vigouroux dice que el sistema crítico de Ewald no tenía más partidarios que su mismo autor. Porque la verdad es que el autor de la *Historia del pueblo de Israel* ejerció indudable influencia sobre sus discípulos, entre los que sobresalen Hitzig, Schrader, Nöldeke, Dillman, los cuales, lo mismo que Knobel y Hupfeld, escribieron en sentido análogo al de Ewald y aceptaron el fondo de su teoría, sin perjuicio de introducir en ella adiciones y modificaciones más ó menos importantes. Por punto general, todos convienen en considerar el Deuteronomio como posterior al escrito fundamental, que contenía el *substratum,* y como la materia primera del Pentateuco, así como también convienen en considerar éste como obra posterior á Moisés, redactada por diferentes autores y en épocas también diversas. En cambio hay disconformidad entre los mismos cuando se trata, ora de

[1] IBID.: pág. 504.

señalar los libros ó documentos que entraron en la composición del Pentateuco, ora los autores de éstos, ora las épocas y sitios de su redacción. Si escuchamos, por ejemplo, á Knobel, los cuatro primeros libros del Pentateuco fueron redactados y recibieron su forma actual en tiempo de Ezequías por un escritor jehovista, que se sirvió, al efecto, de tres fuentes ó documentos, á saber: *a)* un documento elohista, escrito por autor desconocido, en tiempo de Saúl; *b)* el *Libro de las guerras*, escrito en la época ó reinado de Josafat, y *c)* el *Libro del Derecho*, escrito por un efraimita hacia la época de la ruina de Samaria. Por lo que hace al quinto libro del Pentateuco, ó sea el Deuteronomio, debe considerarse como una obra independiente, debida probablemente al Sumo Sacerdote Helcias.

Si en lugar de Knobel escuchamos á Schrader, nos dirá éste: *a)* que en el Pentateuco existen dos documentos elohistas y uno jehovista; *b)* que el primer documento elohista fué escrito por un sacerdote á los comienzos del reinado de David, y el segundo por un judío del Norte, después de la separación de los dos reinos de Judá é Israel; *c)* que el autor del documento jehovista pertenecía á las diez tribus que formaron el reino de Israel, y que al mismo se debe la redacción de los cuatro libros primeros del Pentateuco en su forma actual, redacción que llevó á cabo refundiendo los dos documentos elohistas, y añadiendo á los mismos fragmentos ó pasajes tomados de otros escritos;

y *d)* que el Deuteronomio fué redactado, al menos en su mayor parte, por un escritor que debió florecer en el reinado de Jonás. Según se ve por estas indicaciones, la concepción de Schrader viene á ser como un compromiso entre la hipótesis documentaria y la complementaria, de las cuales participa á la vez.

Si damos crédito á Hupfeld, deberemos admitir, no ya para el Pentateuco íntegro, sino para el Génesis solamente, tres fuentes ó documentos históricos de autores desconocidos: de estos tres documentos, independientes unos de otros, el primero es elohista, y comprende el relato de la creación continuando hasta la distribución de la tierra de Canaán; el segundo, elohista también, abraza la historia de los patriarcas; y el tercero, jehovista, comienza, como el primero, elohista, en la historia de la creación. Estos tres documentos fueron después compilados y refundidos por otro escritor que, amalgamando, combinando y añadiendo, en ocasiones, su contenido histórico, redactó el Génesis, tal cual hoy le tenemos. De manera que, como la de Schrader, la concepción de Hupfeld, aunque documentaria en el fondo y esencia, participa también de la hipótesis complementaria.

Las concepciones de Ewald y sus discípulos, más ó menos legítimos, viéronse precisadas á ceder el campo á la concepción de Wellhausen, que es la que hoy reina y domina en los países germánicos y sus afines, no ya sólo porque en el campo

del error racionalista el último sistema viene siempre á destronar el anterior, sino porque la concepción del profesor de Marburg reune las condiciones necesarias para conferir á su autor la investidura y nombre de maestro y jefe de la crítica exegético-racionalista en la hora presente, ora se tenga en cuenta el aspecto científico y el encadenamiento lógico que ofrece á primera vista aquella concepción, ora se fije la atención en la habilidad con que estudia la cuestión en todas sus fases, como dice Vigouroux, no menos que el orden y distribución metódica de los hechos y observaciones, cuyo examen y comparación constituyen el fondo y la base de su sistema. Así, no es de extrañar que en Alemania y fuera de Alemania el nombre de Wellhausen resuene en todas las cátedras racionalistas, y que sea considerado como el portaestandarte del radicalismo exegético con respecto al Antiguo Testamento, como Strauss lo es del referente á los Evangelios.

Porque el celebrado profesor de Marburg, no se limita á desvirtuar y negar la autenticidad mosaica del Pentateuco, como veremos, sino que, aceptando y desenvolviendo las doctrinas esencialmente naturalistas de Reuss, de Gesenius y de tantos otros racionalistas sus predecesores en la materia, ya niega la autenticidad de varias partes de los libros del Antiguo Testamento, y entre ellos una parte notable de la profecía de Isaías, ya niega el carácter sobrenatural y milagroso de los hechos contenidos en el Pentateuco,

si ya no es que, siguiendo el ejemplo de Reuss, los califica de ficciones[1], y fenómenos naturales.

En sentido análogo al de Reuss, explica Wellhausen los objetos y acontecimientos que en el actual Pentateuco ofrecen carácter más ó menos prodigioso y extraordinario. Así, para el profesor de Marburg, el arca de la alianza no era más que un ídolo que tenía probablemente la forma de una caja ó baúl; el sacerdocio de Aarón, con su multitud de ritos, de ministros, ceremonias, no existió en realidad, sino que fué el producto de la imaginación de escritores posteriores, que inventaron aquel complicado sistema litúrgico y sacerdotal, probablemente después que Salomón edificó el gran templo de Jerusalén, á fin de poner en armonía las manifestaciones del culto con la magnificencia del templo.

Con el designio de evitar objeciones y dejar desembarazado el camino para exponer y afirmar su teoría acerca del Pentateuco, Wellhausen po-

[1] «Le tabernacle, escribe Reuss en su *Historia del Antiguo Testamento*, est une fiction pure; de même le champ circulaire, la marche de parade dans le désert, les chiffres énormes des prétendus recensements du peuple, la richesse inimaginable en métaux précieux et en toute espèce d'étoffes dans une solitude sans eau et pauvre en hommes, les hécatombes quotidiennes offertes par des gens qui n'avaient pour eux d'autre nourriture que la manne, dont ils étaient fatigués jusqu'au dégoût, la confection du catastre de Chanaan par une poignée d'employés dans un pays qui est censé tout depeuplé.... et beaucoup d'autres choses encore, qui surpassent de beaucoup les anciennes légendes, et qui ne sont pas proprement des légendes du passé, mais les rêves d'une race miserable.»

ne en duda, ó, mejor dicho, rechaza la integridad de gran parte de los libros del Antiguo Testamento, dando por supuesto que los pasajes en que se hace alusión al Pentateuco mosaico como libro escrito en anterior época son interpolados ó añadidos. Una vez preparado el terreno y desembarazado el camino, el autor de los *Prolegómenos á la historia de Israel* entra de lleno en la exposición de sus ideas acerca del Pentateuco, objeto preferente y final de sus investigaciones crítico-exegéticas, cuya marcha y resultados pueden resumirse en las siguientes afirmaciones é ideas:

1.ª El libro llamado de Josué debe considerarse como formando parte del Pentateuco, cuya denominación más exacta sería y es la de Hexateuco. Hállase éste formado por una colección de escritos ó documentos parciales diferentes entre sí, y correspondientes á épocas diversas, los cuales se distinguen por las tendencias particulares que en ellos se descubren, sirviendo éstas de base y punto de partida para separar unos de otros y determinar su fecha.

2.ª La primera parte que sin dificultad alguna se distingue en el Hexateuco es el Deuteronomio, que debe considerarse como obra de alguno ó algunos de los profetas, y que forma como un libro independiente y completo de su naturaleza. Su autor, según todas las probabilidades, fué Helcias.

3.ª Separado el Deuteronomio del Hexateuco, descúbrese en éste, y como formando su fondo esen-

cial, un escrito elohista, del cual forma parte el Levítico con algunos de los capítulos que preceden y siguen. El objeto principal de este trabajo ó documento fundamental es formular un código de leyes referentes ante todo al Tabernáculo y á las manifestaciones del culto divino en cosas y personas. Este documento, que por la razón expresada podría denominarse *Código sacerdotal*, fué redactado por autor elohista, después de la cautividad, en relación con la organización sacerdotal vigente en el segundo templo de Jerusalén, y debió terminarse por los años de 444 antes de Jesucristo; de manera, que es el último en data entre todos los del Hexateuco.

4.ª Además del Deuteronomio y del Levítico ó Código sacerdotal, que vienen á ser como los documentos más importantes y perfectos del Hexateuco, hay en éste: *a)* un escrito jehovista que contiene la parte histórica propiamente, aunque no toda; *b)* otro documento relacionado con el anterior, que contiene una parte de las narraciones históricas y genealógicas del Hexateuco, y especialmente de la genealogía de Seth y sus descendientes; *c)* varios fragmentos de menor importancia, intercalados ó añadidos á los anteriores.

5.ª Del examen crítico y del análisis minucioso del Hexateuco, resulta que éste es obra de ocho escritores diferentes; á saber: 1.°, un elohista, autor de la genealogía de los Sethistas y de algunos otros fragmentos; 2.°, otro jehovista, que da á Dios el nombre de Jehovah y usa el pronombre *sanôki*;

3.°, un redactor de la historia jehovista fundida con fragmentos elohistas, según existe hoy; 4.°, el autor del Deuteronomio, que usa también el nombre de Jehovah, y que debió ser Helcias; 5.°, el autor de la redacción postdeuteronómica, que amalgamó las ideas y palabras del deuteronomista con el jehovista; 6.°, el autor del *Código sacerdotal* que hasta el Éxodo da á Dios el nombre de Elohim, y después el nombre de Jehovah; 7.°, el escritor que, reuniendo, ampliando y ordenando todos los escritos anteriores, se constituyó en autor ó redactor definitivo del Hexateuco actual, al menos en todas sus partes y elementos principales; 8.°, un autor posterior á Esdras, que introdujo en el Hexateuco, ya redactado, algunas pequeñas modificaciones.

Sería inútil pedir al autor ó inventor de la teoría expuesta los fundamentos racionales, los datos concretos y seguros que la abonan. Posibilidades, hipótesis fantásticas, meras conjeturas de orden filológico [1], más ó menos aparente y sólido, es todo lo que Wellhausen alega en apoyo de su concepción. Y eso que se trata de una concepción que

[1] Los argumentos y consideraciones de orden filológico suministran á Wellhausen los principales fundamentos para su citada teoría, y representan la parte más seria y sólida de sus trabajos exegéticos. Como la exposición y discusión de semejantes argumentos no entra en el plan y objeto de este libro, bástenos consignar que las apreciaciones filológicas del escritor alemán han sido discutidas y refutadas victoriosamente por los apologistas y exegetas católicos, y principalmente por Vigouroux en su excelente obra *Los Libros Santos y la crítica racionalista*.

encierra una exegesis racionalista de las más radicales, hasta el punto de que Gratz solía decir con razón sobrada, que si el sistema de Wellhausen fuera verdadero, sería preciso reconocer y afirmar que la ley mosaica es *la obra de una cuadrilla de falsarios.*

La vasta compilación exegético-racionalista ya mencionada, que con el título de *Prolegómenos á la historia de Israel* publicó Wellhausen, y en la cual el profesor de Marburg condensa y desenvuelve las investigaciones y conclusiones capitales de la anterior crítica negativa, ejerció y viene ejerciendo poderosa influencia, no ya sólo en Alemania, sino en otros países, y principalmente en Francia y la Gran Bretaña. Además de la predisposición funesta, pero real é innegable de los espíritus, con respecto á la idea racionalista, contribuyen no poco á consolidar esa influencia perniciosa, el aparato científico, el resuelto dogmatismo y la habilidad incontestable con que la obra está escrita. El protestantismo ortodoxo es el que ha quedado peor parado con los rudos golpes descargados por Wellhausen contra la autenticidad del Pentateuco; así es que, hoy por hoy, entre los teólogos afiliados á la ortodoxia protestante, apenas queda alguno de nombradía que defienda la autenticidad y el origen mosaico del Pentateuco.

En Francia, nación de tendencias y fuerzas grandemente propagandistas, no podían dejar de tener eco y resonancia las teorías exegético-racionalistas dadas á luz por la crítica negativa de los

Reimarus, de los Paulus, de los Eichhorn, de los Wette, de los Bauer, y, sobre todo, de la escuela de Tubinga, de Strauss y de Wellhausen. Haciendo caso omiso de los primeros, observaremos con Vigouroux, que los principales representantes en Francia del racionalismo bíblico en el presente siglo, que son Littré, Miguel Nicolás y Renán, no hacen más que reproducir las teorías é ideas de la escuela de Tubinga, de Strauss y del citado Wellhausen en lo que se refiere al Pentateuco. Littré, traduciendo y comentando la *Vida de Jesús*, publicada en Alemania por David Strauss, influyó eficazmente en la propaganda y difusión de las ideas contenidas en aquélla, no ya sólo entre sus compatriotas, sino también en los demás pueblos de raza latina, no menos que en la Gran Bretaña.

Por lo que hace á Renán, quienquiera que haya pasado la vista por sus obras, sabe demasiado que todas ellas pueden considerarse como un comentario de las dos tesis fundamentales del racionalismo bíblico enseñado antes y ahora por los principales representantes de aquél en Alemania, á saber: *a)* que no existe el milagro ó lo sobrenatural, tesis que el racionalista ex-sulpiciano repite á cada paso en sus escritos; *b)* que Jesús es un puro hombre, cuya vida es un conjunto de mitos y leyendas, de origen puramente natural y humano, y, por consiguiente, que humano también y natural es el origen de la religión cristiana. Tal es la tesis defendida en su famosa *Vida de Jesús*, que tan grande escándalo produjo en

1863, y que fué objeto de refutaciones vigorosas, aun por parte de los mismos racionalistas y protestantes, algunos de los cuales emitieron juicios nada favorables á la obra y su autor [1], sin contar las impugnaciones salidas del campo católico. Si en este libro Renán es el eco fiel y resonante de Strauss, lo es también de la crítica exegético-racionalista de la Alemania antigua y contemporánea, cuando escribe que «la negación de lo sobrenatural ha llegado á ser un dogma absoluto para todo espíritu culto».

Así como Renán puede apellidarse el heraldo de las ideas de Strauss en la *Vida de Jesús*, así Miguel Nicolas puede considerarse como heraldo y eco genuino de las ideas de la escuela de Tubinga, con respecto á la constitución y organización del Cristianismo en sus primeros tiempos, y de la teoría de Wellhausen con respecto al origen y autenticidad mosaica del Pentateuco.

Para el autor de los *Estudios críticos sobre la Biblia*, como para la escuela de Tubinga, la constitución definitiva del Cristianismo debióse á la unión y compenetración del elemento judaico y

[1] Véase si no lo que escribía M. Pressensé, testigo nada sospechoso de parcialidad en sentido cristiano: «M. Renan s'est contenté d'écrire un roman syrien, une fable gracieuse. Tout compté, la *Vie de Jésus* de Renan, avec toute la magie de son style et le coloris nuancé de son pinceau, me semble une des tentatives les plus manquées que je connaisse de réproduire ce grand passé. C'est par excellence l'Evangile apocryphe du XIX[e] siécle, pludistant en réalité de la vérité historique que l'Evangile de Thomas ou que les *Acta Pilati*.»

del elemento universalista nuevo, ó, digamos mejor, de lo que la escuela de Tubinga llama petrinismo y paulinismo, del principio mosaico y del principio propiamente católico, los cuales elementos ó principios diferentes se amalgamaron y compenetraron en el catolicismo á la sombra y bajo la influencia que sobre los dos debió ejercer la cultura especial de Alejandría [1], centro, á la sazón, del movimiento intelectual, lo mismo entre los adeptos del gentilismo y la idolatría, que entre los secuaces de la ley mosaica y del monoteismo. Durante los primeros años de la predicación cristiana, algunos oyentes y discípulos, y principalmente los convertidos por Pedro y Santiago, sólo vieron en la nueva doctrina enseñada por Jesús una especie de reforma del judaismo, un complemento y desarrollo de la ley mosaica, al paso que para otros, y con especialidad para los oyentes y discípulos de San Pablo, la doctrina de Jesús era una religión completamente distinta y separada de la religión mosaica, una religión verdaderamente nueva y universal.

De conformidad con estas ideas, y con el objeto de dar razón del compromiso realizado posteriormente entre las dos concepciones primeras de los

[1] «Le Christianisme universaliste avec la metaphysique religieuse qui l'accompagne, aussi bien dans las Epitres de Paul que dans le quatrième Evangile, n'est pas autre chose que l'enseignement de Jésus vu à travers la culture alexandrine, et le Christianisme judaisant, peu abstrait, quelque peu formaliste et d'un sprit essentiellement pratique, en est ce qu'on pourrait appeler une traduction palestinienne.»

partidarios y discípulos de Jesús, Nicolas, como la escuela de Tubinga, echa por tierra la autenticidad de la mayor parte de los libros que componen el Nuevo Testamento, sin exceptuar los Evangelios, los cuales, según el racionalista francés, son escritos de origen puramente humano, sin más aspiración que fundar y conciliar las ideas enseñadas al principio por los dos bandos contrarios. Así, no es de extrañar que se encuentren allí alteraciones, falsificaciones, y hasta contradicciones, las cuales obedecen al interés de partido. El Evangelio mismo de San Juan, ó que lleva el nombre de éste, si bien contiene las tradiciones y enseñanza oral del discípulo amado de Jesús, no fué realmente escrito por aquél, sino por alguno de sus sucesores.

Si en orden á los libros y autenticidad del Nuevo Testamento, las ideas de Nicolas son eco más ó menos fiel de las ideas de la escuela de Tubinga, bien puede decirse que en orden á los libros y autenticidad del Testamento Antiguo, y con especialidad del Pentateuco, las ideas exegéticas del racionalista francés están calcadas sobre las de Knobel, Hupfeld, Nöldeke y Wellhausen. Para aquél, como para la mayor parte de los escritores exegético-racionalistas germánicos de nuestro siglo, el Pentateuco es una colección de documentos ó trabajos debidos á diferentes autores y escritos en diferentes épocas; documentos y trabajos, que, además, han sido añadidos, intercalados y modificados de mil maneras, hasta que

en tiempos posteriores á la cautividad babilónica quedó redactado en la forma que hoy tiene. Miguel Nicolas, como muchos de sus maestros de allende el Rhin, afirma que el Deuteronomio no es anterior al reinado de Josías, y, como aquéllos, también establece diferencias entre las fuentes elohistas y jehovistas que entran en la composición del Pentateuco.

No hacemos aquí mención de los trabajos de José *Salvador* y Salomón *Munk*, escritores ambos pertenecientes al pueblo hebreo, porque sus publicaciones, aunque saturadas de racionalismo, no pueden calificarse con propiedad de escritos exegético-racionalistas [1], ni llamaron mucho la atención del público.

En cambio, la Gran Bretaña experimentó y experimenta en nuestros días la repercusión de las ideas exegético-racionalistas enseñadas por la teología protestante de la Alemania antigua y moderna; repercusión muy natural é inevitable, toda vez que alemanes é ingleses, evangélicos y anglicanos, establecen como punto de partida y base de la exegesis y de la teología, la Biblia

[1] Las obras principales del primero son la *Historia de las instituciones de Moisés y del pueblo de Dios*, la cual vió la luz pública en 1828, y el libro titulado *Jesucristo y su doctrina*, impreso en 1838.

Munk, aunque de origen alemán, se estableció en Francia, donde publicó su *Palestina, descripción geográfica, histórica y arqueológica*; obra en la que se propone explicar en sentido naturalista los sucesos milagrosos y extraordinarios que se narran en los libros del Antiguo Testamento.

libremente examinada. Sin contar ciertos trabajos esencialmente racionalistas, nacidos y publicados á la sombra del trono, como los de Temple, capellán de la reina Victoria, es innegable que de cincuenta años á esta parte abundan en los libros ingleses, y sobre todo en las revistas de aquel reino, las ideas exegético-racionalistas que hemos visto en Alemania y Francia, sin excluir las más avanzadas y radicales en la materia. Prueba más que suficiente de lo cual es el nombre del famoso Colenso, el cual, después de defender la poligamia en su *Carta al arzobispo de Cantorbery*, enseñó terminantemente en su *Pentateuco* que los libros de que éste se compone y cuya redacción se atribuye Moisés, no son más que un conjunto de mitos y alegorías, y que los acontecimientos allí narrados carecen de todo carácter histórico. Con ocasión ó pretexto de la Biblia, el obispo de Natal acepta y defiende las teorías más crudas del racionalismo, en lo cual es seguido é imitado por no pocos de sus compatriotas [1], que no disimulan su racionalismo bíblico, ni tampoco sus ideas impregnadas de subido naturalismo.

[1] Aludiendo á los progresos de la incredulidad en Inglaterra en nuestros días, Vigouroux escribe lo siguiente : «Les livres, les articles de revue, inspirés par la critique negative d'outre-Rhin, y paraissent en foule. *L'Ecce homo*, qui conformement à son titre ne nous montre que l'homme en Jesus, y a eu un succès prodigieux. Les éditions de *Literature and Dogma*, dans lequel Mr. Matthew Arnold prétend qu'on a pris dans la Bible de la litterature pour des dogmes.... s'y sont succédé avec rapidité. Une œuvre anonyme, intitulée *Supernatural Religion*, et résumant

§ VII.

Ojeada retrospectiva y conclusión.

Todo ó nada, decía Strauss con lógica tan contundente como legítima, á sus compatriotas, que pretendían conservar una parte del Cristianismo y rechazar otra. Ó el Cristianismo íntegro, con la divinidad de su fundador, con su Iglesia católica, con su pontificado infalible, con sus dogmas revelados, sus misterios y su culto, ó nada de esto, sino la razón pura enfrente y al lado de la naturaleza.

Lo que el autor de *La antigua y la nueva fe* decía con respecto al Cristianismo en general, es aplicable igualmente á la Biblia, con respecto á la cual es preciso decir también: ó todo ó nada. Ó la

toutes les objetions des Allemands incrédules contre les Écritures et le Christianisme, y a produit le plus vif émoi et rencontre d'innombrables admirateurs à côté de fermes contradicteurs. L'auteur fait une guerre en règle aux miracles; il attaque longuement, sans jamais se lasser, l'authenticité des Evangiles et des Actes des Apôtres. Il conclut son livre en disant : « la raison et l'experience nous empêchent de penser que nous puissions acquérir des connaissances autrement que par des canaux naturels. Nous pourrions aussi bien esperer être nourris surnaturellement. Nous gagnons plus que nous ne perdons quand, à notre reveil, nous découvrons que notre théologie est une invention humaine, et notre eschatologie un mauvais reve. Nous sommes affranchis de ces demons incubes de la basse mythologie hébraîque, et de ces doctrines de gouvernement divin qui outragent la morale et mettent la cruanté et l'injustice à la place de la sainteté.» *(Les Livres saints et la crit. ration.* Tomo II, páginas 538-39.)

Biblia como palabra de Dios conservada, enseñada é interpretada por la Iglesia como órgano infalible del Espíritu Santo, para discernir y fijar la autenticidad, la divinidad y el sentido de los libros bíblicos, ó la negación de la Biblia como depositaria y expresión de la palabra de Dios, la negación de la Biblia como órgano y conducto de la revelación divina, de la religión enseñada por Dios.

Y, en efecto: la historia y la experiencia están ahí para dar fe y testimonio de que en la Biblia, como en todo, las leyes de la lógica se realizan y encarnan en los hechos más tarde ó más pronto, porque son leyes inflexibles y necesarias. *La Biblia, toda la Biblia, y sola la Biblia;* he aquí la divisa general del protestantismo; he aquí la bandera levantada por sus fundadores; he aquí el principio generador de la nueva religión enseñada por Lutero y Calvino. Y, sin embargo, la historia y la experiencia nos han demostrado en las páginas que preceden, que el tercer miembro del apotegma lleva en su seno la ruina de los dos anteriores. Desde el momento en que se rechaza la interpretación auténtica é infalible de la Iglesia en las cosas pertenecientes al ser y sentido de la Biblia; desde el momento que queda ésta abandonada á la razón individual del hombre, esencialmente finita, variable, sujeta á mil contradicciones y pasiones, no es posible conservar ni *toda la Biblia,* ni siquiera *la Biblia,* ó sea parte de ésta como palabra de Dios, como depositaria de la re-

velación divina. ¿No es esto, por ventura, lo que se desprende con toda evidencia de la rápida ojeada que acabamos de echar sobre las vicisitudes de la Biblia en el seno del protestantismo? ¿No es ésta la última palabra de la exegesis de la teología protestante?

Franqueada la puerta del libre examen, de la interpretación individual de la Biblia, por ella penetraron primero las ideas naturalistas del deismo inglés y francés, y cuando los espíritus estuvieron suficientemente preparados por aquéllos, aparecieron los *Fragmentos de Wolfenbüttel,* á la sombra de los cuales la teología protestante, que hasta entonces se había conservado dentro de ciertos límites tradicionales por causas externas y accidentales, entró de lleno en los caminos de la exegesis racionalista, cuyas principales direcciones, sin excluir las de subido color naturalista, se revelaron ya en germen en los citados *Fragmentos,* y fueron iniciadas por Reimarus y Lessing. Si añadimos á estos nombres los nombres y sistemas de Eichhorn, de Paulus, de Wette, de Baur, de Strauss, de Wellhausen y Renán, para no mencionar sino los más célebres, veremos que la Biblia, como libro divino y revelado, desaparece paulatinamente, y que si algo queda en nuestras manos, es un libro puramente humano y no de los más autorizados. Por un procedimiento tan funesto, como inevitable y lógico en el principio fundamental de la teología protestante, ésta de etapa en etapa, de negación en ne-

gación, de sistema en sistema, ha llegado á destruir piedra por piedra el edificio bíblico, y bajo los golpes de la exegesis crítico-racionalista, la Sagrada Escritura, divinizada y hecha objeto de culto idolátrico por Lutero y sus discípulos, queda reducida á un conjunto de mitos y leyendas, cuando no de imposturas y falsedades.

Cuando la razón humana, abandonada á sí misma, levanta y derriba sistemas en un orden determinado de ideas, encuentra siempre el escepticismo al final de su carrera. Esto es lo que ha sucedido á la exegesis racionalista, cuyas teorías, empujándose y destruyéndose mutuamente, han dejado en pos de sí el escepticismo bíblico, como sedimento último de su paso por la historia y por el espíritu humano. Por eso vemos que la nota escéptica es la que sobresale en los escritos de Renán, resumen y eco general de la crítica exegético-racionalista. En ella tiene adecuada aplicación el apólogo de Quinet[1], en atención á que el escepticismo debía ser y es el término inevitable del ciclo racionalista en el terreno de la exegesis bíblica.

[1] «Il y avait un rosignol allemand, escribe el autor de *Alemania é Italia*, qui chantait ses plus beaux chants dans la forêt Hercynienne. Les peuples etaient accouris et écoutaient sa voix enchantée. Ils sentaient, pendant qui ils l'entendaient, rentrer dans leurs cœurs la foi qu'ils avaient perdu et la poésie des vieux jours. Un soufle divin les ranimait, et leur âme s'élancait sur les ailes de cet oisseau merveilleux pour parcourir les sphères mélodieuses. Mais voilà qu'un serpent à la gueule impure avait roulé ses anneaux au tronc d'un chêne du voissinage. Le

Los Evangelios constituyen, á no dudarlo, el centro y el corazón de la Biblia, porque el Hombre-Dios, cuya vida y cuyas obras revelan, es el objeto final de todo el Testamento Antiguo, el principio y la substancia del Nuevo. Así, no es de extrañar que hayan sido en todo tiempo, pero principalmente en nuestro siglo, el objeto preferente de los ataques y negaciones del racionalismo en todas sus fases; porque no podía éste ignorar que la negación de la divinidad de Jesús lleva consigo la negación de la Iglesia y de todo el Cristianismo como religión. «Puesto que está reconocido, decía Strauss, que Cristo no es el hijo de Dios, sino un hombre, la Iglesia cristiana no tiene razón de ser.» Así se comprende y explica porqué la divinidad de Jesucristo y la autenticidad de los Evangelios, vienen siendo objeto de tantos y tan rudos ataques por parte de la crítica racionalista.

Si fuera de nuestra incumbencia discutir y apreciar el valor de esos ataques, no sería difícil probar su insuficiencia y debilidad, con sólo poner frente á frente las teorías múltiples, y más de una vez contradictorias, de los mismos partidarios y representantes de la exegesis racionalista. Y es

rossignol l'aperçu ; il fit silence, et soit peur, soit amour, soit un charme plus puissant que le sien, il tomba en volitant dans cette gueule béante ; après quoi le serpent darda sa langue, et prenant la parole, il dit : « Me connaissez-vous? Je me suis appelé tour à tour, dans l'Eden, Léviathan, Satan, Moloch ; au moyen âge, heresie, Jean Huss, Martin Luther; chez les Tudesques, Mephistophélès ; chez les Welches, Voltaire. À présent, je me nomme comme vous tous : scepticisme.»

de notar, además, que algunos de éstos reconocen la autenticidad y verdad de los Evangelios, refutando de paso las principales objeciones de sus colegas [1], cuyas teorías en la materia declaran inverosímiles y nada sólidas.

[1] Como prueba y ejemplo de lo que aquí decimos, citaremos algunas de las consideraciones que acerca de los Evangelios y de Jesús expone el racionalista alemán Reuss en su *Historia evangélica*:

«Á no ser que se diga que todo lo que nuestros Evangelios refieren del entusiasmo del pueblo, de sus juicios, de sus veleidades políticas sobre todo, con motivo de la persona del profeta de Nazaret, no es más que fábula y mentira, es absolutamente necesario que haya intervenido allí algún otro elemento, un móvil enteramente nuevo, un resorte palpable, por decirlo así, que haya dado el impulso en una esfera en la que el poder de las ideas no es muy grande ordinariamente. ¿Quién no piensa aquí, desde luego, en las curaciones numerosas, que forman, al lado de la parte didáctica, el fondo verdadero de la historia de Jesús? ¿Se atreverá alguien á decir que Jesús pudo, dándose aires de taumaturgo, abusar audazmente de la credulidad de los que le rodeaban? Su objeto era sobrado grande y puro para marchar á él por medios tan mezquinos é indignos....

»Por lo demás, los textos, al atribuir á Jesús, relativamente á sus curas, ciertas declaraciones cuya autenticidad parece colocada sobre toda duda, le hacen solidario, por decirlo así, de la interpretación que dan á esas curas. Añadamos que estos milagros que le atribuyen no son los que la gente esperaba con preferencia, que no todos estaban satisfechos de aquéllos, que se le pedía alguna cosa más siempre...., lo cual prueba que los relatos referentes á los actos por él realizados, según aseguran sus historiadores, no fueron arreglados precisamente en conformidad con la teoría, á la sazón corriente, de las creencias mesiánicas.

»Haremos valer otra consideración en favor de nuestros escritores los Evangelistas. Es cosa evidente que éstos sólo narran lo que se creía en su tiempo. No inventaron ellos los hechos que cuentan. No son ellos los que tomaron la iniciativa de la fe y de

Pero aunque no entra en el plan de este libro, según indicamos ya, discutir las teorías exegético-racionalistas, no estará por demás, y nos será permitido aducir algunas reflexiones de Lacordaire acerca de la divinidad de Jesucristo y acerca de la teoría mítica con que se ha pretendido desvanecer esa divinidad y la verdad evangélica.

«Después de haber dicho ó dado á entender que la vida de Jesucristo era una fábula, el mismo racionalismo advirtió que esto era mucho pedir á la humana credulidad: ha temido la luz omnipotente del buen juicio, y al principio de este siglo, no en Inglaterra ni en Francia, sino en Alemania, ha aparecido un sistema nuevo. Se ha dicho: la vida de Jesucristo no es una fábula, sino un mito....»

Comprendamos bien primero las causas que no han permitido al racionalismo sancionar con su adhesión la realidad histórica de Jesucristo. Ciertamente quedan todavía muchas cuestiones que decidir, aun cuando se ha dicho: Jesucristo ha

la tradición en la Iglesia. Existió ésta antes que sus escritos, y, en parte al menos, existió porque creía en aquellos hechos. Ahora bien: una institución como la Iglesia no puede tener por base una simple ilusión. Podemos decir que nuestros Evangelios, considerados en sus primeros bosquejos, están demasiado cercanos á la época de Jesús, para que quede margen suficiente para una transformación completa, fabulosa, mítica de su historia....

»El comentador no tiene la misión, como tampoco tiene los medios, de reducir los relatos evangélicos á proporciones más sencillas ó, como suele decirse, más naturales. La experiencia ha demostrado que todas las tentativas de este género terminan fatalmente en resultados mezquinos é inverosímiles.»

existido, su historia es auténtica; la publicidad cubre con la luz más decisiva los orígenes del Cristianismo y de la cristiandad. Sin embargo, dado este paso, nos hallamos al punto en presencia de un dilema sencillísimo: ó Jesucristo y sus Apóstoles fueron sinceros, ó fueron impostores. Decir que fueron sinceros, es realmente confesar la divinidad de su obra; porque sentada, por una parte, la vida de Cristo, y concedida, por otra, la sinceridad de esa misma vida, no es posible, en vista del carácter y enlace de los sucesos que forman su tejido, evitar esta conclusión: Jesucristo es Dios. Afirmar, por el contrario, que Jesucristo y sus Apóstoles fueron impostores, es colocarse en una posición durísima para la inteligencia. ¿Por qué? Porque todo Jesucristo, todos los Apóstoles, todos los mártires, son la sinceridad del hombre en su grado más sensible: porque Dios ha puesto en la persona de Jesucrito, en la vida de sus Apóstoles, en la muerte de sus mártires, un aire y un perfume de buena fe, que no permiten suponer que toda esa bella historia, no sea, por espacio de tres siglos, más que un montón de imposturas empapadas en sangre. Hoy, por otra parte, el Cristianismo es sincero: no puede acusarse de mentira á la multitud de hombres civilizados que creen en Jesucristo, que pretenden tener la demostración cotidiana de su divinidad, que dicen que, aun independientemente de la historia evangélica, sólo la acción de Jesucristo en ellos les manifiesta su omnipotente realidad; y

esta es la tesis de un célebre aleman, que, habiendo formado el vacío histórico en torno de sí, y probando en el interior de su alma la influencia del Salvador de los hombres, decía á la Alemania : «Pero yo, que vivo, que siento, que pienso, vivo con Jesucristo, siento con Jesucristo ; él me levanta sobre mí, me purifica, me da lo que nada de este mundo me ha dado jamás : es, pues, más que yo, más que el mundo, más que el alma, es Dios.... Una causa mancillada no puede producir un efecto puro ; y si el Cristianismo es hoy sincero, lo era ayer, anteayer, en los días de su juventud, lo era en Jesucristo, el primer corazón de donde salió para abrazar el nuestro y hacerle sincero....

Comprended por qué la incredulidad necesita realizar fuera de la historia los tiempos primitivos del Cristianismo, no sea que una vez en posesión del derecho de vecindad, se ciñan muy fácilmente la corona de una divinidad incontestable.... El genio alemán no está dotado, al parecer, de esta ventaja de perspicacia y rapidez. Él es quien ha creado la teoría del mito, á cuyo rededor está dando vueltas ha medio siglo....

Como veis, no se niega ya la realidad histórica de Jesucristo; no vienen ya á estrellarse contra la constitución misma de la historia, y, sin embargo, al mismo tiempo que sigue Jesucristo siendo un hecho, se le desarma del poder del hecho. Por otra parte, no es ya necesario combatir la impresión de buena fe que resulta de su vida y

de la vida de los suyos. Se concede esa buena fe. Jesucristo creía en sí y se creía en él. Se creía en él delante de César ; se cree en él delante de la incredulidad. Vuestros padres daban su sangre por hechos é ideas ; vosotros dais la vuestra por hechos é ideas. Sólo que no los comprendéis bien ; y es lícito, es honroso vivir y morir por cosas que no se entienden bien....

¿Negaré la existencia de los mitos? No ; el mito me parece históricamente la cosa más verdadera del mundo. Admito que el hombre, abandonado á la tradición por espacio de muchos siglos, no discierna bien al fin el lugar y el texto primitivo de los acontecimientos. Como un cuadro ante el cual retrocede siempre el espectador, el género humano retrocede ante lo pasado, y por bien que lo mire, llega un momento en que su vista se enturbia. Sin embargo, trabajando la imaginación sobre ese espectáculo ya lejano, le añade nuevos paisajes; la idea domina al hecho, y se produce cierta cosa que no es ya una historia ni una fábula, sino que la llamamos un mito. La mitología es el conjunto de todas las creaciones del entendimiento humano entre la sombra y la luz de la antigüedad. Porque, notadlo: ¿cuál es el teatro de los mitos? Es la antigüedad, ó más bien la tradición, abandonada sola á la corriente de la humanidad, que la lleva avanzando y empujándola. La tradición pura es el lugar del mito.

Pero allí donde se levanta la Escritura, donde aparece la relación inmovilizada, donde el bronce

escritural está puesto enfrente de las generaciones, se desvanece al punto el poder mítico del hombre. Porque entonces queda ante sus ojos el hecho en todas sus proporciones verídicas; queda dominando á su imaginación, y contra él no pueden mil años ni un día. ¿Desde Herodoto á Tácito, habéis visto nunca mitos en la historia? ¿Carlo Magno se ha convertido en mito al cabo de mil años? Augusto, César, al hundirse en la profundidad de lo pasado, ¿han tomado alguna apariencia mítica? No, el punto más lejano donde el historiador moderno procura descubrir el mito, es, por ejemplo, el principio de Roma, Rómulo y Remo. ¿Por qué? Porque aunque se estaba cerca de la Escritura, aunque preexistía anteriormente en otros países, no había recibido aún la guarda de la historia romana. Pero una vez viva la escritura, una vez que se ha apoderado de la trama general de la historia, queda roto al instante el molde mítico.

Ahora bien: Jesucristo no pertenece al reinado de la tradición, sino al reinado de la escritura. Nació en plena escritura, en un terreno donde es imposible que el mito se arraigue y desenvuelva. La Providencia lo había previsto y preparado todo de lejos, y si os habéis preguntado alguna vez por qué vino Jesucristo tan tarde, ya veis ahora una de las razones. Vino tan tarde para no estar en la antigüedad, para estar en el centro de la escritura; porque Él no es la primera escritura, ya se guardó bien de serlo, sino la escritura después de mil quinientos años; y si no queréis con-

tar más que desde Herodoto, es todavía la escritura después de quinientos años. Es, por consiguiente moderno, y aun cuando el mundo durara siglos sin cuento, como por medio de la escritura todo está presente, porque de una mirada y con la rapidez del relámpago recorreremos toda la cadena de la historia, Jesucristo es para siempre nuevo, está sentado en la plena realidad de los acontecimientos que forman la vida conocida y cierta del género humano.

Pudiera detenerme aquí, porque ya veis que la máquina mítica está por tierra, puesto que falta en Jesucristo la condición fundamental del mito, que es la ausencia de la escritura. El mismo doctor Strauss confiesa expresamente que el mito no es posible habiendo escritura, y por eso procura despojar á Jesucristo del carácter escritural, retrasando cuanto le es posible la publicación de los Evangelios. Presto veremos la flaqueza de este recurso, si me permitís seguir paso á paso la huella de su argumentación.

La analogía, dice, está contra Jesucristo, puesto que el mito es la base de todas las religiones conocidas. Falso. El mito es la base de las religiones de la antigüedad, menos el mosaismo; porque todos esos cultos tenían hondas raíces en una tradición cuyas sombras y extravíos no había atajado ni precavido la escritura. Pero llegada la escritura, hasta los falsos cultos, como el de Mahoma, han tomado una consistencia histórica, que los separa manifiestamente de los sacerdocios y

cultos corrompidos de la antigüedad. La diferencia salta á la vista. Por esto, ni á nosotros los cristianos, ni á vosotros los que combatís el Cristianismo, nos ocurrirá siquiera combatir á Mahoma transformando su persona en un mito y al Corán en una edición mítica. La fuerza de la escritura bajo cuyo imperio vivió, nos veda hasta el pensamiento de tan quimérica temeridad. Nos es forzoso reconocer que es un personaje real, que escribió ó dictó el Corán, que organizó el islamismo, y nuestro único recurso contra sus pretensiones sobre nosotros es tratarle de impostor, decirle enérgicamente : mentiste. Pero esto es más difícil en nuestro caso, y el éxito mucho más costoso, y por eso el racionalismo disputa tan artificiosamente á Jesucristo su poderosa realidad. Sea de esto lo que fuere, la analogía que se invoca para extender hasta sobre él la obscuridad del mito, es una analogía sin fundamento.

Una gran línea de demarcación separa en dos hemisferios todos los cultos conocidos, el hemisferio mítico y el hemisferio real : aquél contiene los cultos formados en los tiempos primitivos bajo el imperio de una tradición oral ; éste encierra los cultos verdaderos ó falsos que la Escritura ha fijado en una historia y un dogma determinados. Para rechazar los primeros basta oponerles su carácter mítico ; para rechazar los segundos, es preciso entrar en la discusión de su valor histórico, intelectual, moral y social.

Verdad es que se niega á Jesucristo su carác-

ter escritural; pero, ¿cómo? Porque es imposible, dicen, probar que la publicación de los Evangelios se verificó antes del año 150 de la Era, de donde se sigue que el tipo de Cristo fluctuó por espacio de más de un siglo á merced de la tradición.

Aun cuando yo lo concediera; aun cuando yo concediera que nuestros Evangelios no se publicaron antes del año 150, ¿qué se ganaría con ello? Nada. Antes del año 150 existía la escritura fuera de la escuela cristiana; existía entre los judíos, los griegos, los romanos, en todo el teatro donde se debatía la cuestión del Cristianismo: la historia estaba fundada por la publicidad é inmutabilidad de los monumentos. Antes del año 150, se anunciaba á Jesucristo, muerto y resucitado, en todas las sinagogas que cubrían, y aún más allá, la superficie del mundo romano; se le anunciaba públicamente en el palacio de los Césares y en el pretorio de todos los procónsules. Antes del año 150, Tácito y Plinio el Joven, á quienes he citado, atestiguan que sucedía así. Estas predicaciones, estos testimonios, estas discusiones, esta lucha, esta sangre, todo esto era público, estaba escrito; no era una sucesión muerta, abandonada á los azares del tiempo y de la imaginación durante mil años de indiferencia y de paz. El cristiano daba al mismo tiempo su palabra y su vida, y tres sociedades juntas, sobradamente interesadas en lo que pasaba, la sociedad cristiana, la judía y la romana, se reunían en el campo de batalla, cuyo límite tradicional circunscribís vosotros mismos á poco más

de un siglo. ¡Cómo! Aquellos judíos á quienes se decía: «Habéis muerto á Jesucristo»; aquellos príncipes y presidentes, cuyas órdenes eran menospreciadas en nombre de Jesucristo; ¡ni uno de ellos siquiera echó de ver que se trataba de un mito en el estado de formación! No, todo el mundo estaba en la sangre, y, por consiguiente, en la realidad; todo el mundo estaba en la discusión, y, por consiguiente, en la fuerza y en la gloria de la publicidad, que es el fundamento de toda la historia. Poco importa, pues, la fecha de los Evangelios. Si no aparecieron hasta ciento veinte años después de Jesucristo, vivían en la boca de los Apóstoles, en la sangre de los mártires, en el odio del mundo, en el pecho de millones de hombres, que confesaban á Jesucristo muerto y resucitado. ¡Qué miseria, señores, qué debilidad! ¡Comparar una religión, cuyos orígenes son tan públicos y militantes, y á cuya escritura sólo veinte años precedió la tradición; compararla á esos cultos sin historia, sumergidos por espacio de dos mil años en las aguas inciertas de una tradición que á nadie se había confiado, y por la cual nunca se vertió una gota de sangre!....

»En vano para rechazar á Jesucristo más allá de su tiempo se llama en auxilio á la idea mesiánica que había preparado su venida. Porque, en primer lugar, la idea mesiánica no era un mito, sino que pertenecía á un pueblo escritural, á un pueblo escritor y escrito, y ella misma era una parte de su escritura. Era una idea fija y un hecho

fijo. Pero aun cuando el mesianismo hubiera sido primitivamente un mito, no puede ya guardar ese carácter en su aplicación á Jesucristo. Porque esta aplicación á Jesucristo era moderna; se verificaba en una época completamente escritural y pública, y, por consiguiente, el mito, aun dado que hubiera existido en lo pasado, desaparecía á la gran claridad de Jesucristo y de su siglo. La cuestión real ahogaba la cuestión quimérica.»

Por no alargar demasiado la cita, hemos omitido algunos argumentos y reflexiones importantes del ilustre apologista cristiano de nuestro siglo; así y todo, el pasaje transcrito encierra, á nuestro juicio, la mejor refutación de la teoría mítico-evangélica que tanto predominio adquirió en Alemania y Francia, y que todavía hoy domina en muchos espíritus, sirviéndoles de pretexto para negar la autenticidad de los Evangelios y la divinidad de Jesucristo.

Antes de poner término á estas reflexiones generales sobre la crítica negativa, resultado de la exegesis racionalista, observaremos dos cosas:

Es la primera, que esta exegesis es una exegesis radicalmente hipotética, puesto que comienza por sentar y afirmar *a priori*, pero sin probarlo, que no existe lo sobrenatural; y, sin embargo, es cosa de suyo manifiesta que mientras el racionalismo no demuestre la imposibilidad ó la no existencia del milagro, sus teorías exegéticas carecen

de valor científico [1] y real: no sale, ni puede salir del terreno hipotético y gratuito.

Es la segunda observación, que los inventores y mantenedores de las diferentes teorías exegético-racionalistas, trasladaron é incarnaron en éstas, de manera consciente ó inconsciente, sus ideas y teorías filosóficas. Por eso vemos que existe cierta correlación y armonía entre éstas y aquéllas por parte de sus inventores. Así, por ejemplo, Paulus, al negar lo sobrenatural en los sucesos milagrosos ó extraordinarios de los libros santos, no hizo más que aplicar á éstos las ideas naturalistas, las ideas de religión *dentro de los límites de la razón,* de su maestro Kant. Baur y Strauss, al menos en sus primeros libros, reflejan en sus teorías y escritos las ideas y teorías de Hegel, á quien estaban afiliados en filosofía. En las teorías, ó, digamos mejor, bosquejos y ensayos de teorías exegéticas de Renán, aparece en cada página la idea escéptico-idealista, que es su nota preponderante en el terreno filosófico. En la concepción de Wellhausen, relativa á los libros del Antiguo Testamento, y con especialidad á los que forman el Pentateuco, ó sea su Hexateuco, palpitan las ideas evolucionistas que dominan hoy y se aplican á todos los órdenes de seres é investi-

[1] Así lo reconoce y confiesa Renán cuando escribe: «Si le miracle a quelque réalité, mon livre n'est qu'un tissu d'erreurs.... À la base de toute discussion sur de pareilles matières, est la question du surnaturel. Si le miracle et l'inspiration de certains livres sont choses réelles, notre méthode est detestable». *(Vie de Jésus*, pág. 6.)

gaciones. Para el profesor de Marburg en Alemania, lo mismo que para Miguel Nicolas en Francia, los libros bíblicos obedecen en su origen, desarrollo, épocas, autores y constitución definitiva, á las leyes de la evolución darwinista aplicada á la historia. «El principio de la evolución histórica, escribe el último, en ninguna parte encuentra confirmación más evidente que en el conjunto de documentos sagrados sobre los cuales se funda la religión cristiana.»

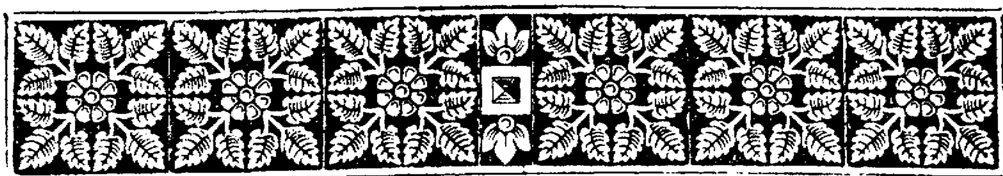
Después de lo dicho, parece inútil hablar de la última y lógica conclusión á que debía llegar y llegó de hecho el protestantismo en orden á la Biblia y sus caracteres de autenticidad é inspiración divina. En esta materia, como en tantas otras, el protestantismo pasó de un extremo á otro. Á la verdadera bibliolatría de los primeros discípulos del heresiarca de Witemberg, sucedieron después sistemas y teorías que por gradaciones descendentes—lógicas y racionales, dado el principio fundamental protestante,—han convertido la Biblia en un libro puramente humano, y hasta en libro inferior, en algunos conceptos, á libros salidos de la mano del hombre. Si escuchamos á no pocos protestantes de nuestros días, la Biblia, si recibe el nombre de Escritura Sagrada ó divina, no es por razón de su origen, no es porque Dios pueda decirse su autor á virtud de la inspiración sobrenatural divina de la misma, sino por razón de la *materia* simplemente; es decir, porque contiene preceptos divinos, doctri-

nas é ideas referentes al culto divino. Así es como la antigua bibliolatría se transforma paulatinamente en incredulidad manifiesta, en racionalismo puro.

En los primeros años del pasado siglo, un protestante llamado Nitsche, escribió un libro con el siguiente rótulo : *¿La Santa Escritura, es Dios mismo ó es una criatura?* Hacia la mitad de nuestro siglo, Strauss, el antiguo protestante que había escrito *Das Leben Jesus*, preguntaba en una de sus últimas obras : *¿Somos todavía cristianos?* Inmensa es ciertamente, pero no extraña á las leyes de la lógica, la distancia recorrida por el espíritu protestante en el espacio de siglo y medio.







CAPÍTULO III

LA CIENCIA.

TODA vez que el objeto principal de este ensayo es investigar y determinar las relaciones que existen entre la Biblia y la ciencia, ó, si se quiere mejor, entre la Biblia y los principales problemas suscitados por la ciencia moderna, es á todas luces evidente que si esa investigación ha de ser fecunda; si la comparación entre la Biblia y la ciencia ha de ser racional y fundada, procede exponer y fijar el concepto de la ciencia, después de lo que se acaba de exponer en orden al concepto de la Biblia y de sus vicisitudes en los últimos siglos.

§ I.

La ciencia según la filosofía cristiana.

La ciencia: he aquí una palabra que todo el mundo pronuncia, cuya significación y alcance son diferentes según la boca que la pronuncia, y cuyo concepto exacto poseen muy pocos.

Es la ciencia para algunos, y aun pudiera decirse para una gran parte de los que pronuncian esta palabra, un conjunto de conocimientos más ó menos exactos, más ó menos superficiales acerca de todo, una especie de conocimiento enciclopédico. *Es hombre de ciencia,* se dice vulgarmente, del que posee esta clase de conocimientos.

La ciencia, para otros, es todo aquello que en el orden intelectual entraña ú ofrece oposición real ó aparente á la religión de Jesucristo, ora proceda la oposición del terreno propiamente científico, ora del terreno filosófico, ora del histórico, del social ó del político. Tal es el concepto de ciencia que suelen acariciar, por punto general, los que hoy sustentan y propagan la tesis del materialismo y del monismo ateista; y de conformidad con ese concepto de la ciencia, escribió Draper su *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia.*

Para muchos la ciencia es el artículo de periódico ó revista en que, á nombre del reciente descubrimiento *A* ó *B,* llevado á cabo en tal ó cual parte, por este ó aquel sabio, ó bien en nombre de tal ó cual teoría político-social, de esta ó aquella forma de gobierno, de este ó aquel principio económico, se condena á la Iglesia y sus instituciones, presentándolas como incompatibles con los progresos de la ciencia, con las instituciones y exigencias de la moderna civilización.

Haciendo caso omiso por ahora de los que identifican la ciencia con la incredulidad, de los

que consideran como hombres superiores y únicos representantes genuinos de la ciencia á los sabios que hacen alarde de negar y menospreciar la doctrina, la moral y las instituciones de la Iglesia católica, mirando con desdeñosa lástima á los hombres de la fe [1], á los que acatan la verdad divina; y dejando también para más adelante tratar del sentido y significación de la ciencia para el positivismo, veamos lo que fué y es la ciencia para la filosofía cristiana.

Platón, como Aristóteles, San Agustín, como Santo Tomás, enseñan y afirman de consuno que

[1] Esta manera de concebir las relaciones entre la ciencia y la religión no es peculiar ni exclusiva de nuestra época: pertenece á todos los tiempos, porque es la manifestación de ese odio profundo y misterioso, pero real y permanente, que anida en el corazon del hombre contra la verdad divina. En medio y á pesar del universal sentido cristiano que reinaba en la Edad Media, todavía salía de los labios de ciertos hombres de letras, y principalmente de los partidarios del averroismo, esa protesta y oposición contra la verdad cristiana. Al hablar del predominio que en la escuela de Padua ejerció el averroismo, y de las luchas de Petrarca contra éste, Renán cita las siguientes palabras del poeta italiano, que corroboran nuestras afirmaciones en la materia: «¡Dieux immortels! on ne mérite le titre d'homme lettré aux yeux de ces gens, si l'on n'est hérétique, frondeur, insensé, et si l'on ne va par les rues et les places publiques disputant sur les animaux, et se montrant bête soi-même. Plus on attaque la réligion chrétienne avec fureur, plus on est à leurs yeux ingenieux et docte. Se permet-on de la defendre, on n'est plus qu'un esprit faible et un sot qui couvre son ignorance du voile de la foi.» (*Averroes et l'averroisme*, pág. 336, 3.ª edición.)

Nuestros lectores habrán tropezado más de una vez con ciertos doctores que piensan, escriben y hablan en términos muy parecidos á los que Petrarca describe en los averroistas de su tiempo.

la ciencia, considerada en su significación propia y filosófica, entraña el conocimiento de las cosas por medio de sus causas: *Cognitio rei per causam.* Conocer la existencia de una cosa sin poder señalar la razón y causa de la misma; conocer un fenómeno sin conocer su razón suficiente, no es poseer ciencia verdadera de la cosa. Por eso los antiguos escolásticos solían decir que la ciencia es un conocimiento cierto y evidente de las cosas por medio de sus causas, adquirido por las fuerzas naturales de la razón. *Cognitio certa et evidens rerum per suas causas naturali lumine acquisita.* Coincide en el fondo esta definición con la que daba Cicerón, tomada de la antigua filosofía griega: *Rerum humanarum ac divinarum causarumque quibus hæ res continentur scientia.*

Para los antiguos en general, pero principalmente para los Escolásticos, la palabra *ciencia* entraña y significa el conocimiento de una cosa y de sus causas adquirido con las fuerzas naturales de la razón, ora se trate de cosas físicas, ora de cosas humanas y morales, ora de cosas espirituales y divinas; bien entendido, que para alcanzar dicho conocimiento la razón humana debe echar mano, unas veces de la experiencia y observación, otras veces de la demostración fundada en los principios conocidos *a priori* y evidentes de su naturaleza, y las más veces, por no decir casi siempre, necesita hacer uso de los dos métodos, empleando simultáneamente la experiencia y la demostración

ó el raciocinio, para obtener el conocimiento cierto y evidente de las cosas y sus causas.

Andando el tiempo, gracias al desarrollo grande que alcanzaron la ciencia de la física y sus afines, y gracias también á la creación ó constitución de otras nuevas antes desconocidas, se aplicó este nombre á los conocimientos que se refieren al mundo físico, al hombre en la mayor parte de sus aspectos, sin excluir el social, el filológico y el histórico, el fisiológico, el etnográfico, etc. reservando el nombre de filosofía para el conocimiento de Dios, del alma humana y del mundo en general, ó sea en cuanto su origen y constitución elemental.

Al propio tiempo la inteligencia humana, que en siglos anteriores había concedido preponderante importancia al método deductivo y á las especulaciones de la razón, cansada por una parte de estas especulaciones metafísicas, y atraída á la vez y solicitada por los acontecimientos y por los hombres hacia el mundo de la naturaleza, se precipitó con ardor extremado en las corrientes del método experimental, echando á un lado, cuando no rechazando por completo, el racional y deductivo, pasando de un extremo á otro, como hacer suele con frecuencia el hombre.

Á consolidar y aumentar estas tendencias exclusivistas contribuyó eficazmente el resultado prodigioso alcanzado por el espíritu humano en este camino. Porque no hay para qué recordar las nuevas regiones exploradas en el campo inagota-

ble de la naturaleza, los mil modos nuevos de acción en los cuerpos, las propiedades de los mismos antes ignoradas, los progresos admirables de la astronomía, la geología, la paleontología, la química y tantas otras, sin contar las excursiones más ó menos científicas en el campo de la prehistoria, la etnografía y la filología. Y todo esto realizado con rapidez suma, y, lo que es más notable aún, entrañando certeza inconcusa en orden á los fenómenos y descubrimientos más importantes. Sabios y vulgo admiten hoy como cosas innegables y fuera de racional duda, la teoría de la combustión, la ley de la gravitación, el movimiento de la tierra, la celeridad increíble de la luz, la teoría de los colores, etc.

La filosofía cristiana no se opone ni á la distinción de nombres y de objetos entre la *filosofía* y la *ciencia*, ni tampoco á que la última haga uso con preferencia del método experimental para llegar al conocimiento de su objeto propio. Lo que la filosofía cristiana reprueba es que el método experimental no se aplique en la forma y condiciones que exige dicho método, para que sea legítima y verdaderamente científico.

La filosofía cristiana distingue entre el método experimental enseñado y practicado por Aristóteles, Alberto Magno, Bacon, Galileo, Newton y Huyghens, y el método incompleto enseñado y practicado por la escuela positivista. Uno y otro tienen por base la experiencia; uno y otro comienzan por examinar, reunir, clasificar los hechos y

señalar sus relaciones; uno y otro condensan los fenómenos y sus relaciones en fórmulas más ó menos científicas que expresan sus leyes. Pero mientras el positivista se detiene aquí, renunciando á la ulterior investigación de las causas de los fenómenos, proclamando *a priori* y gratuitamente la incognoscibilidad de aquéllas, el verdadero sabio, el hombre de ciencia á la manera de Aristóteles, Bacon y Galileo, combinando y armonizando el método experimental con el método racional, y apoyándose sobre la hipótesis y la inducción, se eleva al conocimiento de las causas; busca y halla en ocasiones el *porqué* de los fenómenos, y no se contenta con investigar y conocer el *cómo* de los mismos, á ejemplo del positivista.

En suma: la filosofía cristiana, sin perjuicio de conceder preferente aplicación de uno ú otro método en relación con la diversidad de objetos, enseña y afirma que ni la metafísica y demás ciencias puramente filosóficas pueden alcanzar el conocimiento real y pleno de su objeto propio, sin emplear en mayor ó menor escala el método experimental, ni las ciencias físicas pueden alcanzar el conocimiento real y pleno, el conocimiento *científico* de su propio objeto, sin combinar éste con el método racional. Una metafísica que excluyera de sus investigaciones toda intervención directa ó indirecta de la experiencia, se resolvería en un conjunto de abstracciones y de conceptos estériles: una ciencia que en la investigación de los fenómenos naturales excluyera por completo toda

intervención y aplicación de los principios racionales, renunciando á la investigación y conocimiento de sus causas, sería un conjunto de hechos expresados en fórmulas más ó menos empíricas, y no merecería con justicia el nombre de ciencia. Una metafísica separada completamente de los hechos y de la experiencia, sería una metafísica hueca y vana. Una ciencia separada por completo de los principios racionales, sería una ciencia aparente y nominal.

La ciencia digna de este nombre no puede prescindir de la inducción, y la inducción entraña necesariamente la idea metafísica del nexo entre las partes del universo, del orden de la naturaleza, es decir, de la idea ó noción más ó menos explícita de causa. El uso legítimo del método experimental lleva consigo la necesidad de recoger, clasificar é interpretar los hechos y fenómenos, funciones que no pueden verificarse de un modo conveniente y verdaderamente científico, sino con el auxilio de ciertos principios racionales, de ciertas *ideas directrices,* como decía Claudio Bernard.

La razón y la historia demuestran, pues, de consuno que es preciso admitir relaciones reales é íntimas entre la metafísica y la ciencia, ora por parte del objeto, ora por parte del método de investigación. Establecer separación omnímoda entre las dos es mutilar la una y la otra, y es despojarlas de su contenido real y substancial. En la *Crítica de la razón pura* hay una frase que condensa á maravilla los efectos de la expresada

separación entre la metafísica y la ciencia. «Las intuiciones experimentales, escribe allí Kant, separadas de los conceptos de la razón, son ciegas; los conceptos de la razón pura, separados de las intuiciones experimentales, son conceptos vacíos.»

Pero si la razón y la historia demuestran de consuno que no debe admitirse separación absoluta entre la metafísica y las ciencias físicas, por parte del uso y aplicación del método experimental y del racional, demuestran igualmente una y otra que no debe perderse de vista la naturaleza peculiar de cada ciencia, en orden á la aplicación preferente y predominante de este ó aquel método La inversión de los términos en esta materia conduce á resultados peligrosos, ó estériles por lo menos. Los antiguos Escolásticos, concediendo predominio excesivo al método racional y deductivo en la investigación de las ciencias físicas, introdujeron en éstas teorías y explicaciones fantásticas de los fenómenos, dando á la vez ocasión y contribuyendo con la aplicación de un método desproporcionado á la física, á que ésta permaneciera poco menos que estacionaria por mucho tiempo.

En cambio, los resultados estériles, por no decir nulos, alcanzados por los que en nuestros días cayeron en el extremo contrario, haciendo aplicación exclusiva del método experimental á ciertas ciencias filosóficas, demuestran la necesidad de no perder de vista el predominio relativo

de uno ú otro método, en relación con la naturaleza peculiar de cada ciencia. Hemos visto en nuestros días á Herbert Spencer aplicar el método experimental á la psicología, como lo hizo también su compatriota Bain, y antes que los dos lo había ensayado el fundador del positivismo, y después de él algunos de sus discípulos con respecto á la sociología. ¿Cuál ha sido el resultado de estos ensayos? Teorías más ó menos plausibles, hipótesis más ó menos probables, pero ninguna tesis cierta ó con valor verdaderamente científico, ningún principio nuevo de psicología, de moral ó de política, cuya certeza pueda compararse á la que encierra la teoría neutoniana de la gravitación, el sistema de Copérnico, la ley del barómetro descubierta por Pascal. Ni en la *Sociología* de Comte, ni en los *Principios de Psicología* de Spencer, ni en el libro de Bain que lleva por título *El Espíritu y el Cuerpo*, se encontrará ninguna idea ó tesis nueva que haya merecido el asentimiento universal, ó que ofrezca los caracteres de certeza científica que todo el mundo reconoce en los indicados descubrimientos pertenecientes á las ciencias físicas.

Para fijar mejor las ideas en la materia, pondremos término á este artículo con algunas breves observaciones, que pueden considerarse como resumen y corolario, á la vez, de lo que hasta aquí queda escrito.

1.ª Hubo un tiempo en que la observación y el raciocinio tenían por materia y objeto un nú-

mero relativamente pequeño de hechos y conclusiones, razón por la cual todo el saber humano del orden natural entraba dentro de la esfera ó denominación de *filosofía*, lo mismo en el lenguaje del vulgo que en el de las gentes de letras. De aquí la antigua división de la filosofía en lógica, física, metafísica y moral, primero, y más adelante, en ciencias racionales, físicas, matemáticas, cosmológicas, psicológicas, metafísicas, morales, sociológicas, etc., á virtud de la extensión grande que había adquirido el campo de la experiencia y de la observación de los hechos.

2.ª Ensanchando estas ciencias cada día el círculo de sus investigaciones experimentales, puede decirse que cada rama de las ciencias mencionadas, obedeciendo al principio de la división del trabajo, vino á constituirse y organizarse con cierto grado de autonomía, desprendiéndose y como separándose de la filosofía propiamente dicha, toda vez que ésta, á contar desde entonces, quedó circunscrita á la lógica, la psicología racional, la ética, la teodicea y la metafísica. Al lado de este movimiento de concentración y limitación del campo filosófico, se realizaba simultáneamente un movimiento de expansión y prolongación de las ciencias físicas y naturales, agrandando éstas sus horizontes y hasta dando origen á ciencias completamente desconocidas antes, como la geología, la paleontología, la arqueología prehistórica, etc.

3.ª Engolfado el hombre en el estudio de las ciencias físicas y naturales, ebrio, por decirlo así,

de satisfacción y orgullo por los grandes descubrimientos realizados en aquéllas, á la vez que por la creación de otras nuevas, dejóse llevar y dominar por ese espíritu de reacción, por esa tendencia á la exageración y tránsito de un extremo á otro, que es como inherente y connatural al hombre, si escuchamos las lecciones de la historia. En fuerza y á virtud de esta reacción, que pudiéramos apellidar antifilosófica y ultracientífica, el mayor número de los representantes de la llamada ciencia moderna rechazan y proscriben en absoluto toda afirmación, toda doctrina metafísica, calificando de anticientífica, ó cuando menos de *extracientífica*, toda afirmación, toda idea, toda inducción que no se apoye exclusivamente en el testimonio de los sentidos, dando por supuesto —bien que sin probarlo—que dicho testimonio es el medio único de conocer la verdad y la realidad de las cosas.

4.° De conformidad con esto, los naturalistas á que hemos aludido suelen relegar al campo de la imaginación, del sentimiento, ó, como dicen algunos, al terreno del *misticismo*, la existencia y realidad de la causa primera, ó sea la existencia de Dios, toda vez que éste no puede ser percibido por la experiencia y los sentidos. Así es que mientras algunos de ellos niegan paladinamente la existencia de Dios, otros, menos francos y decididos, como Littré y Spencer, lo consideran y apellidan *incognoscible*, ó sea una hipótesis sin fundamento real y científico.

5.° La verdad es, sin embargo, que la filosofía verdadera, como la ciencia verdadera, el espíritu filosófico cristiano, el cual coincide en el fondo y armoniza con el espíritu verdaderamente científico, con la ciencia legítima, se alejan y rechazan los dos extremos. La filosofía cristiana debe conceder y concede extensión é importancia grande á las ciencias físicas y naturales, á los descubrimientos por ellas realizados, á las observaciones y experiencias que se verifican en todo género de objetos. Más todavía: la filosofía cristiana debe conceder á la observación, ó, digamos mejor, á la ciencia, la posibilidad y el derecho de agrandar la esfera de las causas segundas, excluyendo la intervención de la causa primera en determinados casos y fenómenos, que en épocas anteriores se atribuían á la acción más ó menos directa de Dios. Pero de aquí no se sigue en manera alguna que sea lógico, ni siquiera posible, negar la existencia de Dios, que la razón humana pueda prescindir de una causa primera. Por muy lejos que se lleve el encadenamiento de las causas segundas; por mucho que se ensanche y exagere su acción é influencia en los fenómenos de la naturaleza y del universo mundo, siempre será necesario enlazar esas causas segundas con una causa primera, con la acción creadora de Dios.

§ II.

La ciencia según la filosofía racionalista.

Hoy por hoy, la filosofía racionalista puede considerarse dividida en dos grandes secciones, á saber: la filosofía *positivista*, que, por caminos más ó menos directos, viene á parar al materialismo, ora explícito, ora vergonzante, y la filosofía *monista*, que coincide en el fondo con el panteismo, y lleva en su seno el ateismo, como lo llevan todos los sistemas panteistas. Hacemos aquí caso omiso del espiritualismo racionalista; porque, además de contar hoy con escasos partidarios, la historia y la razón enseñan de consuno, que dicho sistema es arrastrado por la fuerza de la lógica y de las cosas, ó á entrar en la esfera del espiritualismo cristiano, como sucedió á Maine de Biran, ó á entrar en la esfera del panteismo, como sucedió á Víctor Cousin.

¿Qué es la ciencia para el positivismo? Por parte del objeto, es el conocimiento de los fenómenos del mundo físico, de sus leyes, y en parte, al menos, de los pertenecientes al mundo moral. Por parte del método, el positivismo es la investigación puramente experimental y sensible. De conformidad con esto, puede decirse que el positivismo entraña dos negaciones radicales, al lado de dos afirmaciones no menos absolutas, á saber: *a)* la negación de la cognoscibilidad de las

substancias y las causas, al lado de la afirmación de la cognoscibilidad de los fenómenos y sus leyes; *b)* la negación ó exclusión de todo método racional y de sus resultados en el orden intelectual, al lado de la afirmación de la utilidad y valor exclusivo del método experimental.

Para probar la verdad de estas afirmaciones y negaciones, el positivismo echa mano de la historia, en la cual y por la cual constan los grandes progresos realizados en la ciencia á contar desde el momento en que, abandonando el campo del método racional y las especulaciones *a priori*, entró resueltamente en los caminos del método experimental. En este orden de ideas no caben dudas, ni menos negaciones, porque no cabe dudar de los descubrimientos verificados desde entonces, ni de sus múltiples y ventajosas aplicaciones á la vida humana, ni tampoco de la certeza que acompaña á no pocos de esos descubrimientos, no ya sólo para los sabios, sino hasta para la generalidad de los hombres, según queda indicado en el párrafo anterior.

El estancamiento relativo en que permanecían las ciencias filosóficas y morales, mientras que las físicas y naturales verificaban descubrimientos y progresos tan maravillosos como rápidos, dió pretexto al positivismo para exagerar la importancia del método experimental en perjuicio del racional, y para exagerar también la impotencia de los dos en orden al conocimiento de las causas y de las substancias.

El autor de *El positivismo y la ciencia experimental*, al exponer la evolución y marcha que siguió y sigue el positivismo para llegar á las afirmaciones y negaciones mencionadas, se expresa en los siguientes términos :

«Al lado de este maravilloso progreso en un sentido, tuvo lugar una singular decadencia con relación á otro orden de cuestiones. Mientras que el conocimiento de las leyes gana todos los días en extensión y certeza, el de las causas parece seguir marcha contraria.... Los que parecían definitivamente adquiridos en lo concerniente á las causas, se ponen ahora en cuestión otra vez. Los fluidos imponderables, en los que se confiaba ayer, no han dado el resultado que prometían; se ha echado de ver que su verdad era más que dudosa, y se resolvían en meras hipótesis; el calórico, que siendo más sensible y más capaz de conservarse, presentaba mayor apariencia de verdad que los otros, parece reducirse hoy á un movimiento. Más todavía: la materia misma parece como que pretende escapar á las investigaciones científicas; se resuelve en átomos tan imperceptibles, que se ve uno tentado á dudar de su existencia. Adquiere, al parecer, propiedades en contradicción con la idea que de ella se tenía; se la suponía inerte, y ahora parece convertirse en causa de mil diversos movimientos; se la suponía impenetrable, y parece capaz de contracción y expansión. De manera, que mientras el orden aparente de los fenómenos era mejor conocido, su

naturaleza íntima, su esencia, se hacía más y más misteriosa.

»¿Es extraño que en presencia de esta dificultad creciente de determinar las causas, comparada con el progreso incesante y rápido del conocimiento de las leyes, se caiga en la tentación de creer que la causa es una quimera, ó, cuando menos, una cuestión insoluble, y que la ley es el verdadero objeto de la ciencia?....

»¿Para qué atormentarse en adivinar lo que está fuera de nuestro alcance, cuando se pueden obtener más fácilmente resultados, cuya certeza se ha verificado mil veces, y que es palpable, por decirlo así? La historia de las ciencias físicas conduce, por lo tanto, á la conclusión siguiente: Las leyes son la única parte de la naturaleza accesible al espíritu, y las causas no pueden ser conocidas.

»Pero esta conclusión, ¿no se aplica también á las ciencias morales?

»Evidentemente así debe ser; lo demuestra el estado mismo de estas ciencias comparadas á las ciencias físicas.

»Considerad, si no, los progresos inmensos y la certeza incontestable de las ciencias físicas, progreso y certeza que datan de la época en que el estudio de las leyes sustituyó al estudio de las causas.

»Notad además que las ciencias filosóficas y morales no poseen hoy, ni esa rapidez de progreso, ni ese asentimiento universal que hace entrar sus

resultados en el dominio público. Á virtud de esta comparación, nada más sencillo que suponer que las ciencias morales están atrasadas á causa del método que retrasó antes el progreso de las ciencias físicas, y que por esta causa permanecen todavía en el estado de infancia que tenían las ciencias naturales en la Edad Media. Así, pues, esas ciencias morales, ó permanecerán siempre en el mismo estado, y entonces no merecen el nombre de ciencias, ó experimentarán la metamorfosis brillante que sus hermanas, resultado que no puede alcanzarse sino es echando mano del mismo medio; á saber: la resolución tomada por el filósofo de abandonar el estudio imposible de las causas para limitarse á la investigación de los hechos y de sus leyes.

»De entonces más, las ciencias todas serán semejantes y consistirán únicamente en una serie de leyes determinadas por la experiencia. Las causas quedarán enteramente relegadas al dominio de lo incognoscible, y su investigación será abandonada como ociosa é imposible. Su existencia misma es una cuestión que supera las fuerzas del hombre [1].»

Tal es, concluye Broglie, el orden de ideas que ha dado origen al positivismo.

Por nuestra parte, añadiremos que este orden de ideas dió al positivismo, no ya sólo origen, si que también su fuerza y desarrollo. Porque la ver-

[1] *Le Positivisme et la science experim.*, por l'Abbé de Broglie, tomo I, páginas 11-12.

dad es que el positivismo transformó de una manera insensible, aunque poco lógica, en imposibilidad perfecta, la mayor ó menor dificultad de investigar y conocer las causas. La pretensión también y el afán de sujetar làs ciencias morales á los mismos principios y método dè las ciencias físicas, se convirtió en una afirmación absoluta, contribuyendo á ello poderosamente los esfuerzos de Comte para crear la sociología y la moral positiva, pero más todavía los ensayos y trabajos de la escuela inglesa capitaneada por Spencer, para reducir á leyes semejantes á las que determinan y regulan los hechos físicos, las leyes que constituyen, regulan y dirigen la primera evolución, el desarrollo, el organismo y la constitución, no ya sólo de la biología en general, sino también de la ciencia, del arte, de la industria, de la historia, de las lenguas, de las sociedades humanas, de todo, en fin, porque para el citado filósofo inglés, para el autor de los *Primeros principios* y del *Sistema de filosofía,* en el mundo físico, orgánico y zoológico, en el mundo intelectual, moral y social, en la palabra y en la escritura, en el lenguaje, en la civilización, con sus múltiples y variadas manifestaciones sociales y políticas, en todas partes palpita y domina la idea de la evolución, que otros llaman progreso ; todo está sujeto á la gran ley de la evolución, según la cual el mundo sideral, como el mundo orgánico, como el mundo intelectual y social, se desenvuelven ordenadamente, pasando de lo simple á lo compuesto

por medio de diferenciaciones sucesivas, ó, como dice el mismo Herbert Spencer, pasando *de lo homogéneo á lo heterogéneo.*

Infiérese de lo dicho hasta aquí, que el vicio radical del positivismo consiste en la transición gratuita de la dificultad mayor ó menor de conocer las causas y substancias á la imposibilidad de este conocimiento, en transformar la duda acerca de la capacidad ó incapacidad de la humana razón para llegar al conocimiento de las causas, en afirmación absoluta de dicha incapacidad. Si pedimos al positivismo los fundamentos de semejantes afirmaciones, nos dirá que la experiencia, única luz y guía de la ciencia en la investigación y conocimiento de su objeto, sólo nos suministra el conocimiento de fenómenos y de sus leyes, y que, por consiguiente, las substancias y las causas, si es que existen, no están contenidas dentro de la esfera experimental y científica. Pero aun suponiendo que esto fuera exacto; aun concediendo que la experiencia no pudiera llegar al conocimiento de las substancias y las causas, ¿con qué derecho afirma el positivismo la incognoscibilidad absoluta de esas causas y substancias? No, la ciencia, y la ciencia, sobre todo, en el sentido estrecho del positivismo, no es la única manifestación de la razón del hombre. Aun haciendo caso omiso de la idea religiosa, no es posible desconocer que la metafísica, y la teodicea, y la moral, y la cosmología, combinadas con la lógica, significan y representan algo en el mundo intelectual, y que son manifes-

taciones de la razón humana, tan legítimas, cuando menos, como la ciencia experimental.

Sea esto dicho en la hipótesis de que las causas y las substancias no pudieran ser conocidas mediante la experiencia. Pero semejante hipótesis, tan lejos está de ser exacta, que, antes por el contrario, bien puede decirse que el conocimiento de las causas, y principalmente el de las substancias, consideradas en cuanto á su existencia y realidad, pertenecen á la experiencia en mayor grado que á la pura razón: por algo dijo Santo Tomás que *sensus est singularium, intellectus vero universalium*. Ciertamente que no se necesita salir de la experiencia para percibir y conocer que existe el árbol *A*, el hombre *B*, la piedra *C*, que tengo ante mis ojos, que palpo con mis manos. En estas mismas substancias distinguimos y separamos, con la sola experiencia, la substancia y los fenómenos. Veo una piedra, que es una substancia distinta de otras; veo después que es arrojada por un hombre á cierta distancia; la piedra ó la substancia es una cosa, el movimiento que realiza por la acción é impulso del hombre es otra cosa; es una fase, una modificación, un fenómeno de la substancia. Hasta puedo añadir que la experiencia me da aquí el conocimiento de una causa, toda vez que me presenta una substancia, el hombre *A*, produciendo en la piedra *B* el movimiento, una cosa que antes no tenía. Luego es evidente que por medio de la experiencia externa y directa podemos conocer, y conocemos

de hecho, las substancias individuales y concretas, lo que Aristóteles y los Escolásticos apellidaban substancias *primeras*, que son las verdaderas substancias, porque son las que poseen la subsistencia, la realidad y la existencia física, á diferencia de las substancias segundas *(substantia secunda)*, como el hombre, la piedra, el árbol, conceptos abstractos de las cosas sin realidad en sí mismos, en cuanto tales conceptos. Luego es inexacta y contraria á la experiencia misma invocada por el positivismo, la tesis de éste, cuando afirma la incompetencia absoluta del método experimental para conocer las substancias y las causas. La experiencia externa y la interna, la percepción directa y la inducción, todo nos lleva al conocimiento de las substancias y las causas, al menos *quoad existentiam*.

Nuestro modo de ver en esta cuestión se halla de acuerdo con la más autorizada del ya citado Broglie, cuyas palabras representan y contienen la doctrina del buen sentido y de la filosofía cristiana en este punto.

«¿La experiencia externa, escribe [1], la experiencia física, es ó no es el conocimiento de los cuerpos? Los cuerpos, según nosotros los concebimos, colocados en la extensión en que los vemos, ¿son reales? ¿Ó es preciso admitir con ciertos filósofos que sólo observamos apariencias subjetivas, nuestras propias sensaciones, y que los

[1] *Ibid.*, páginas 47-48.

cuerpos no son más que la causa desconocida de aquéllas? ¿Ó será necesario creer, con otros filósofos, que todas las propiedades de los cuerpos, inclusa la extensión, son meras apariencias, y que la realidad material se compone de fuerzas inextensas y no sujetas al espacio?

»Por nuestra parte, admitimos sin vacilar la primera opinión. Creemos en la realidad del espacio y en la realidad del tiempo : creemos que los cuerpos están colocados en el sitio donde los vemos ; que los cuerpos que se nos ofrecen como distintos y movibles separadamente, son realidades, son substancias distintas ; que los cuerpos que se mueven poseen realmente el movimiento que percibimos.

»En otros términos : creemos en la veracidad absoluta de nuestra experiencia externa. Creemos que lo que nos parece evidentemente real, es verdaderamente real ; que lo que nos parece evidentemente distinto, es realmente distinto.

»Admitido esto, es evidente que siendo substancias los cuerpos reales, y teniendo por objeto la experiencia externa el estudiar los cuerpos reales, el distinguir estos cuerpos unos de otros, el estudiar sus propiedades y movimientos, *las substancias* son uno de los objetos de la experiencia.

»Existe además una segunda especie de experiencia, la experiencia interna, ó sea aquella por medio de la cual nos conocemos á nosotros mismos. Aunque está sometida á reglas un tanto di-

ferentes de las que tienen por objeto los cuerpos, admitimos que es una verdadera experiencia, que la psicología es una verdadera ciencia experimental. Ahora bien: el objeto de esta ciencia somos nosotros mismos, es decir, nuestra persona, nuestro individuo, ó sea una realidad individual y concreta, es decir, una substancia. Luego, en general, las substancias pueden ser conocidas por la experiencia.

»Pasemos ahora á la noción de causa.

»Entre los diferentes sentidos que se pueden dar al término de causa, escogemos éste: realidad que produce un fenómeno ó que determina su aparición.

»Con esta definición se hace evidente que hay causas que son conocidas por la experiencia.

»En efecto: las substancias que conoce la experiencia, las personas y las cosas, los hombres, los animales y los cuerpos inanimados, producen ciertos fenómenos.

»Un hombre hiere á otro; produce el fenómeno del dolor, es causa del dolor. Una piedra alcanza á un hombre en las sienes; ella produce el fenómeno de la muerte.

»El hombre que hiere al otro, la piedra que mata á un hombre, son *causas;* y estas causas son conocidas por la experiencia.

»Aquí podemos observar que las substancias y las causas, según las hemos definido, son las mismas realidades, los mismos individuos concretos. Sólo que en la noción de causa hay un elemento

más, la relación activa con un fenómeno producido, y con frecuencia la relación con un fenómeno producido por una substancia en otra substancia. Las diferentes substancias obran y reaccionan las unas sobre las otras, es decir, que la una viene á ser causa de los fenómenos de la otra.

»De aquí resultan dos maneras de conocer las substancias. Pueden éstas ser conocidas directamente y en sí mismas; y pueden ser conocidas á título de causas de los fenómenos de otra substancia. El primer conocimiento es la percepción, el segundo es la inducción. Veo un hombre que se adelanta hacia mí; esto es una percepción.

»No veo persona alguna, pero reconozco que el suelo ha sido pisado y percibo allí pasos humanos; sé por inducción que ha pasado por allí un hombre; conozco este hombre en cuanto es causa de los pasos trazados en el suelo.»

Resulta de lo que arriba hemos dicho que no es exacta, ni mucho menos, la doctrina del positivismo, cuando afirma en absoluto y sin distinguir que las causas y las substancias están fuera del alcance de la experiencia externa é interna. Otra cosa sería si el positivismo se limitara á decir que el método experimental es insuficiente por sí solo para adquirir un conocimiento más ó menos perfecto, íntimo, filosófico, exacto de las substancias, y con mayor razón de las causas. Porque la verdad es que esta especie de conocimiento que penetra hasta la esencia íntima de las substancias y causas, que investiga y determina

sus propiedades y atributos, sus relaciones entre sí y con los fenómenos y efectos, no puede obtenerse con la experiencia sola, y exige la oportuna combinación del método experimental con el racional, de la inducción con la deducción. Una cosa es conocer las substancias y las causas, consideradas únicamente en cuanto á la existencia *(an sint)*, en su realidad concreta y confusa, por decirlo así, y otra conocerlas por parte de su esencia *(quid sint)*, en sus múltiples y complexas relaciones, en aquello que constituye la razón esençial de las mismas.

En el fondo de la afirmación positivista en esta materia hay algo de verdad, porque verdad es que el conocimiento pleno y esencial, por decirlo así, de las substancias y las causas no es asequible por medio de la experiencia sola, sin contar que con respecto á las últimas, hay alguna, como es la causa primera, que está fuera del alcance de la experiencia, aun considerada en su realidad concreta, ó sea *quoad existentiam*. Pero al lado de ese fondo de verdad, la tesis positivista mencionada contiene una doble inexactitud: inexactitud, por cuanto afirma que las substancias y causas no pueden ser conocidas de manera alguna mediante la experiencia, é inexactitud mayor todavía cuando, en su afán inmoderado é ilegítimo de establecer una separación absoluta y omnímoda entre la filosofía y la ciencia, supone que el término total y final de las investigaciones de ésta es el conocimiento exclusivo de los fenómenos y

sus leyes, siendo así que el objeto real y verdadero de la ciencia es alcanzar el conocimiento de las causas, sirviéndose al efecto del conocimiento de los fenómenos y sus leyes: este conocimiento debe servir de puente al verdadero sabio para llegar al conocimiento de la causa, sin lo cual la ciencia siempre quedará manca é incompleta, porque la ciencia es *cognitio rei per causam.*

El positivismo estaría en su derecho y en acuerdo también con la filosofía cristiana, si se concretara á decir que el poder de nuestra inteligencia tiene límites que no le es dado traspasar; que más allá de lo que el hombre conoce y puede conocer con sus fuerzas propias hay algo que está fuera de la esfera de su acción, hay algo inaccesible á la inteligencia humana. Aun prescindiendo del orden sobrenatural y limitándonos al natural, bien puede admitirse que existen ciertos problemas que la razón humana se propone sin alcanzar su solución. Tales son, entre otros que pudieran citarse, el referente á la conciliación de la libertad humana con la presciencia divina, la divisibilidad de la materia, la naturaleza de las relaciones entre el cerebro y la razón, la naturaleza del alma de los brutos, etc.

El defecto ó vicio del positivismo aquí no consiste precisamente en admitir la existencia de objetos incognoscibles, de problemas insolubles para la razón, sino en establecer *a priori* y de manera tan gratuita como inexacta, una línea divisoria absoluta entre lo cognoscible y lo incognoscible,

línea muy difícil de señalar por la misma multiplicidad, complexidad y naturaleza diversa de objetos. En todo caso, nada hay que justifique la afirmación del positivismo cuando nos presenta como cognoscibles todos los fenómenos y sus leyes, y como incognoscibles todas las substancias y causas.

Bueno será advertir al propio tiempo que, en la práctica, el positivismo se aparta con sobrada frecuencia de su propia teoría acerca de la incognoscibilidad de las substancias y causas. Recórranse las obras de los positivistas, y se verá á la mayor parte de éstos entrar resueltamente en el camino de negaciones y afirmaciones referentes á substancias y causas, y especialmente á la primera causa y la primera substancia. El alma humana no es una substancia inmaterial; el pensamiento es un fenómeno cerebral; no existe la vida futura, ni tampoco un Dios remunerador y castigador del bien y del mal; el mundo es infinito, la materia es eterna, etc.: he aquí afirmaciones y negaciones de los positivistas que se refieren á substancias y causas.

Entiéndase, no obstante, que aludimos aquí principalmente á los representantes del positivismo materialista; porque debemos reconocer en justicia, y reconocemos lealmente, que los partidarios que pudiéramos llamar moderados del sistema citado, los representantes á lo Spencer del positivismo, no suelen negar, como los primeros, la necesidad y existencia de la primera causa, por

más que la releguen al terreno de lo *incognoscible,* reconociendo explícitamente que los datos y enseñanzas de la ciencia, por grandes que sean, son insuficientes para resolver el problema de la existencia de un Dios personal, los problemas del origen y fin último de las cosas.

Así lo reconoce el citado Herbert Spencer, el cual, después de aplicar con visible complacencia su teoría de la evolución á la constitución del universo mundo, de conformidad con la hipótesis de Laplace, se expresa en los siguientes términos: «Si esta hipótesis hace comprensible el génesis del sistema solar y de los otros innumerables sistemas que se le asemejan, no es menos cierto que el último misterio permanece impenetrable. El problema de la existencia no se ha resuelto; lo que se ha hecho es sencillamente retirarle más lejos ó colocarle más allá. La hipótesis de la nebulosa no arroja luz ninguna sobre el origen de la materia difusa, y el caso es que necesitamos dar razón de esta materia difusa, lo mismo que de una materia concreta. El génesis de un átomo es tan difícil de concebir como el génesis de un planeta. La verdad es que la hipótesis mencionada, lejos de hacer al universo menos misterioso que antes, hace del mismo un misterio mayor aún. La creación por vía de fabricación, es cosa menos perfecta de suyo que la creación por evolución.... Qué nuestro armónico universo haya existido al principio en potencia, en estado de materia difusa, sin forma, y que haya llegado lentamente á su

organización presente, es cosa mucho más extraordinaria que lo sería su formación, según el método artificial que supone el vulgo. Los que consideran cosa legítima argüir de los fenómenos á los noumenos, tienen perfecto derecho para sostener que la hipótesis de la nebulosa implica una causa primera, tan superior al Dios mecánico de Paley, cuanto éste es superior al fetiche del salvaje [1].»

«El sabio sincero, añade en otra parte [2], que marcha en pos de la evidencia, en cada una de sus investigaciones adquiere la convicción más profunda de que el universo es un problema insoluble. En el mundo externo, como en el mundo interno, encuéntrase rodeado de cambios perpetuos, cuyo comienzo y cuyo fin no puede descubrir. Si, siguiendo la marcha de la evolución de las cosas, se permite suponer que toda materia existió en otro tiempo en forma difusa, reconoce que es imposible concebir cómo ha podido verificarse esto.... Aun en el caso de que llegara á resolver todas las propiedades de los objetos en manifestaciones de la fuerza, no por eso podría decir qué es, en realidad, la fuerza.»

Por más que estas ideas y este lenguaje no bastan para colocar á su autor fuera del círculo positivista, bastan sin duda para reconocer que es grande la distancia que separa á Spencer de los

[1] *Essays Scientific, political and speculative*, tomo I, página 298.

[2] *Ibid.*, pág. 28.

Stirner, Vogt, Büchner, Moleschott y demás representantes del positivismo materialista.

§ III.

La ciencia según la filosofía monista.

Acabamos de ver al positivismo relegando al mundo de lo desconocido y de lo incognoscible las cuestiones relativas á las substancias y causas, y consiguientemente, y con mayor motivo, desde el punto de vista del sistema, las que se refieren á las primeras causas y á los destinos del mundo y del hombre. El hombre del positivismo no sabe, más todavía, no puede saber, si existen ó no existen esas causas y esos destinos; en la hipótesis de que existan realmente, la razón humana desconoce su naturaleza y atributos, como objetos colocados fuera del conjunto de fenómenos y leyes, únicos que investiga y puede conocer el hombre. El positivismo, mientras permanece fiel á su consigna, ni afirma ni niega la realidad objetiva de esas causas y substancias; las excluye de la esfera de la cognoscibilidad por parte del hombre, porque la experiencia, único medio y método para conocer las cosas, no se extiende á esos objetos.

Esta situación en que el positivismo coloca á la razón humana es tan poco conforme con las tendencias y necesidades de ésta, es de suyo tan violenta, que no puede ser duradera. Quiéralo ó no el positivismo, la razón humana experimenta

una tendencia espontánea, una inclinación irresistible, una verdadera necesidad, de proponerse, investigar y resolver los grandes problemas referentes á los orígenes y fines del mundo y de la humanidad, los problemas trascendentales y prácticos á la vez, sobre Dios como causa del mundo y del hombre, sobre el alma humana y sus futuros destinos después de la muerte.

Esta necesidad inherente á la naturaleza humana de dar alguna solución á los problemas indicados, dió origen al nacimiento del sistema monista, sistema que viene á ser como una transformación evolutiva del positivismo, pudiendo decirse con verdad que el monismo comienza donde acaba el positivismo y toma por punto de partida las conclusiones de éste. Para el monismo, al menos en sus primeras manifestaciones, como para el positivismo, las substancias y las causas son incognoscibles, y el objeto de la ciencia posible al hombre se halla limitado á los fenómenos y sus leyes. Sólo que el monismo, avanzando un paso más en este camino, transforma fácilmente lo incognoscible en quimérico, la abstención positivista en negación absoluta. Porque la verdad es que, desde el momento en que un problema se declara insoluble, se está muy cerca de considerarlo como una ilusión, como un juego de la imaginación. Si las nociones de causa y de substancia son inaccesibles á nuestra razón y experiencia; si éstas no pueden conocer su realidad y existencia, semejantes ideas y nociones deben desaparecer por

completo, aun consideradas en el orden de la posibilidad y de la hipótesis, con tanta más razón cuanto que esta hipótesis, en último término, no es más que una concesión injustificada á las preocupaciones de los antiguos metafísicos en esta materia.

Marchando por este camino, el monismo llega paso á paso á su tesis fundamental, que puede condensarse en los siguientes términos: «Las substancias y las causas no existen en realidad, y sus conceptos son ilusiones del espíritu. La realidad cósmica se compone únicamente de fenómenos y leyes que el hombre conoce por medio de la experiencia. Las leyes que rigen los fenómenos y hechos son necesarias de su naturaleza, y por consiguiente el universo mundo está sujeto á un determinismo general y absoluto».

El paso de avance dado por el monismo al convertir en quimeras é ilusiones las substancias y causas hipotéticas ó posibles del positivismo, al lado de la aparente simplificación y de algunas otras ventajas sobre el positivismo, entraña inconvenientes y dificultades graves que aquél sorteaba á favor de su teoría de lo incognoscible. «Esta región de lo incognoscible, escribe Broglie, que el positivismo dejaba subsistir detrás de los hechos y las leyes, tenía una utilidad preciosa, que no sospechaban los imprudentes monistas. Era ésta una región inhabitada, ó cuyos habitantes, al menos, eran desconocidos é hipotéticos; mas como era la patria de las cuestiones insolubles, su exis-

tencia permitía á los positivistas relegar á este espacio vacío las dificultades todas de su sistema. Habiendo declarado de antemano que existían cuestiones insolubles, y habiendo catalogado, por decirlo así, en debida forma estas cuestiones bajo el nombre de causas, de substancias, de *porqué* de los fenómenos, el positivismo no experimentaba embarazo alguno al reconocer su incompetencia ó su ignorancia, siempre que esto se hacía necesario. Su principio fundamental era que la ciencia humana es incompleta y como mutilada; principio extraño, singular, embarazoso bajo ciertos puntos de vista, pero principio muy cómodo para desembarazarse de las objeciones y problemas de solución difícil. Podría decirse que para el positivista la región de lo incognoscible es una especie de inmenso granero, donde nadie puede entrar, donde reina obscuridad profunda, pero donde se pueden meter, sin temor de llenarlo, todos los enigmas, todos los misterios, todas las dificultades insolubles ó de solución difícil que cada cual encuentra en su camino.

»Al suprimir este país de la ignorancia, el monismo ha tomado sobre sí una grave responsabilidad. Al declarar que el orden de las causas se confunde con el orden de los hechos, y, por consecuencia, con el orden de las cosas que la ciencia puede y debe conocer, el monismo ha tomado implícitamente la pesada carga de explicar todo el universo. Todo el cúmulo de los grandes problemas que el positivismo declaraba insolubles,

viene á refluir sobre el monismo y parece oprimirlo. Verdad es que existe un procedimiento bastante sencillo de que han echado mano muchos monistas sin escrúpulo: el procedimiento de negar las condiciones de los problemas, como es declarar, por ejemplo, que las causas reales son idénticas con las leyes abstractas, que las substancias son ilusiones ó metáforas. Pero aun aligerado de esta manera, todavía quedará muy grande el peso del universo que es preciso explicar. Desde el momento que lo incognoscible se convierte en quimérico, todo lo que existe realmente, todo lo que cae bajo la observación, se convierte por el mismo hecho en cognoscible y accesible á la inteligencia. Se tiene, por lo tanto, el derecho de decir á los monistas : vosotros pretendéis saberlo todo; mostrad vuestra ciencia, explicadnos el universo.

»Podemos hablar con título tanto más justo, cuanto que el monismo heredó de su padre la negación de las soluciones espiritualistas y se resiste á abandonar esta herencia. Vuestro padre el positivismo, dice al monista el buen sentido, me despojó de la idea de Dios, del alma y de la vida futura. Puso en secuestro estas ideas : según decía, las tenía escondidas en el abismo de lo incognoscible, en ese inmenso granero que le servía para desembarazarse de los grandes problemas. Pero tú, su heredero, has forzado la puerta de este granero para declarar que está vacío.

»Restituidme, pues, lo que vuestro padre me quitó, ó dadme alguna cosa en cambio. Ya no de-

cís, como el positivismo, que el porqué de las cosas es inaccesible; decís, al contrario, que el porqué y el cómo se confunden; explicadme, pues, por qué existo, de dónde vengo y adónde voy [1].»

Impulsado por la necesidad de contestar á estas preguntas del sentido común, pero más que todo arrastrado por la tendencia irresistible del espíritu humano á investigar y resolver esos grandes problemas que, arrojados por una puerta, vuelven siempre á entrar por otra, el monismo, después de haber marchado al principio en conserva con el positivismo, no tardó en separarse de éste en demanda del *porqué* de esos fenómenos y leyes, con cuya afirmación se había contentado al principio; y es que para la razón humana el mundo será siempre algo más que una colección de fenómenos y leyes: es que la razón humana buscará y verá siempre debajo de esos fenómenos y leyes algo substancial y permanente que les sirva de base y razón suficiente, y es, sobre todo, que la razón humana buscará siempre la causa primera de esos fenómenos y leyes.

La ciencia cristiana tiene soluciones tan satisfactorias como filosóficas para estos problemas; pero el monismo, amamantado á los pechos del positivismo y del racionalismo, no podía aceptar estas soluciones, resultando de aquí que, por una evolución lógica y natural, la concepción monista se transformó en concepción panteista; porque

[1] *Le Positivisme et la science experim.* Tomo 1, páginas 16-17.

los que saben leer en la historia de la filosofía no pueden ignorar que cuando se trata de dar solución al problema fundamental del origen y substancia del mundo, no cabe medio entre la solución de la filosofía cristiana y la solución panteista.

Si necesario fuera robustecer con hechos lo dicho anteriormente acerca de la transformación espontánea del positivismo en monismo y del monismo en panteismo, bastaría citar el ejemplo reciente de Taine. Desde la teoría positivista pasó á la monista, según él mismo confiesa; y que esta última le arrastró insensiblemente á un panteismo más ó menos hegeliano, descúbrese bien claro en el siguiente pasaje, tomado de su libro *Filósofos franceses:* «El mundo forma un ser único, indivisible, del cual todos los seres son como miembros. En la cima suprema de las cosas, en lo más alto del éter luminoso é inaccesible, pronúnciase el eterno axioma, y la resonancia prolongada de esta fórmula creadora compone la inmensidad del universo, por medio de sus innumerables ondulaciones. Toda forma, todo cambio, todo movimiento, toda idea es uno de sus actos. Subsiste en todas las cosas, y no está limitada por ninguna. La materia y el pensamiento, el planeta y el hombre, los innumerables soles y las palpitaciones de un insecto, la vida y la muerte, el dolor y la alegría, nada hay que no la exprese (la naturaleza), y nada hay que la exprese enteramente.... Toda vida es uno de sus momentos, todo ser una de sus formas; y las series de las cosas proceden de ella,

según necesidades indestructibles, enlazadas por los anillos de su cadena de oro. La indiferente, la inmóvil, la eterna, la todopoderosa, la creadora, ningún nombre la agota.»

Sería superfluo detenerse á probar lo que es aquí manifiesto, la transformación del monismo positivista de Taine en panteismo neto, toda vez que es de suyo evidente que la naturaleza y el axioma eterno del filósofo francés coinciden perfectamente en su noción, en su desenvolvimiento, en sus manifestaciones y atributos, con la Idea de Hegel, con el Indiferente de Schelling, con lo Inconsciente de Hartmann, y más todavía, si cabe, con el Todo cosmológico de Vacherot.

Así se verifica que la filosofía racionalista, que, en su deseo de separarse más y más de la filosofía cristiana, se concentró en la experiencia y se atuvo exclusivamente á los fenómenos y sus leyes, por medio de gradaciones sucesivas y de transformaciones más ó menos lógicas, vino á caer en abstracciones metafísicas y concepciones *a priori*, que nada tienen que envidiar á las de la filosofía cristiana en cuanto concepciones abstractas, pero mucho en cuanto expresión de la verdad y realidad de las cosas.

En conclusión: la ciencia para la filosofía monista es el conocimiento de los fenómenos y sus leyes, adquirido por medio de la experiencia, unido á la afirmación de que aquéllos y éstas son manifestaciones y la expresión necesaria de un ser único, que puede llamarse Naturaleza, Cos-

mos, Idea, Materia sobre todo, ú otra cosa cualquiera, siempre que entrañe la unidad substancial de los seres y la identidad real de las cosas, junto con su evolución ó proceso necesario y fatal.

Y decimos *Materia* sobre todo, porque, en realidad de verdad, esta es la fase, si no la más autorizada ni la más racional, la que de mayor boga, fama y nombre disfruta en nuestros días. Porque todos sabemos que el monismo hæckeliano, que es el que hoy priva entre los librepensadores, es un monismo esencialmente materialista. Cierto es que, bien sea por amor á la novedad del nombre, bien sea por un resto de pudor científico y respeto al sentido común, Hæckel ha protestado y sigue protestando contra la denominación de materialismo, afirmando con insistencia que su sistema debe apellidarse monismo; pero, á pesar de todas sus protestas, no es posible desconocer que el fondo real de su sistema es esencialmente materialista. ¿Qué diferencia substancial hay, en efecto, entre la doctrina de Hæckel y la doctrina de Büchner, por ejemplo? Para el uno y para el otro no hay más realidad *real*, por decirlo así, que la materia: el ser único, origen, principio y razón suficiente de todos los fenómenos que constituyen el universo, es la materia eterna, dotada de eterno movimiento; y esta materia, cuya propiedad esencial es la fuerza ó el movimiento, hace innecesaria y excluye la existencia de una primera causa eficiente y la necesidad de

las causas finales. Para Hæckel, como para el materialismo contemporáneo, la atracción concentra la materia difusa de la nebulosa cósmica, y por medio del movimiento y de la gravitación produce centros varios de condensación y rotación. En virtud de las afinidades químicas inherentes á los elementos cósmicos de la nebulosa y de los primeros núcleos por ella formados, prodúcense combinaciones múltiples y variadas, y á virtud de estas combinaciones, infinitas en el tiempo y el espacio, aparecieron en el mundo la vida con sus manifestaciones vitales y animales, los sentimientos, el pensamiento, la humanidad, las civilizaciones, las artes, las industrias, las sociedades, las religiones, las filosofías, y, por último, y como coronamiento de la obra toda, las ciencias, ó digamos la ciencia, como conocimiento experimental de los hechos, leyes y fenómenos del universo, destinada á echar por tierra todas las religiones y todas las filosofías, y camino único para realizar el progreso indefinido á que aspira el hombre, y á que el universo es arrastrado fatalmente por la ley de la evolución. Así, pues, las afirmaciones é ideas substanciales del materialismo y del monismo de Hæckel son idénticas, porque idéntico es el principio generador de uno y otro sistema. Las diferencias, si existen, son externas y accidentales, por cuanto en la concepción del profesor de Jena las ideas y afirmaciones materialistas revisten forma más sistemática, al presentarse como deducciones legítimas y necesa-

rias de la ley única de la evolución. Esta ley de la evolución viene á ser para Hæckel algo parecido á lo que era la ley dialéctica para Hegel. Por eso hemos dicho que el monismo coincide en el fondo y se resuelve en panteismo, y ahora podemos añadir que en panteismo esencialmente materialista; porque ello es indudable que, hoy por hoy, la bandera del monismo está en las manos y en los libros de Hæckel, y el monismo del autor de la *Historia natural de la Creación* se resuelve en panteismo esencialmente materialista.

Nótese, sin embargo, que si el monismo, al menos el hoy predominante, coincide en el fondo y es substancialmente idéntico con el materialismo, no sería justo establecer esa identidad substancial entre el citado monismo y el positivismo considerado en sí mismo y con abstracción de la tesis propiamente materialista; porque, según queda indicado, el positivismo, en cuanto tal, no afirma ni niega la existencia de Dios, la creación del mundo, la espiritualidad del alma, la vida futura, con otras verdades análogas: limítase á declararlas incognoscibles por el hombre y para el hombre, mientras que el monismo y el materialismo sustituyen negaciones concretas á las afirmaciones del espiritualismo cristiano. Aunque hijo natural y legítimo del positivismo, el monismo, al desprenderse y alejarse de éste, adopta procedimientos ajenos por completo á los procedimientos é ideas del sistema positivista que le

diera el ser. Lo que caracteriza al positivismo es el empeño de no salir del terreno de los hechos y de la experiencia y observación, y en su virtud declárase enemigo resuelto de las hipótesis y adversario de la metafísica; pero el monismo entra á velas desplegadas en el terreno de las abstracciones y de las hipótesis, comenzando por la de la eternidad de la materia y del movimiento, y concluyendo por la del progreso indefinido. El padre del monismo había dicho: «No me es posible señalar la razón suficiente de las cosas por parte de su origen y su fin; las substancias y causas reales están fuera del alcance del humano saber; el hombre, si puede conocer de alguna manera el *cómo* de las cosas, no puede conocer el *porqué* de las mismas»; y mientras así habla el positivismo, su hijo natural el monismo nos dice: «Dadme materia y movimiento, y yo os explicaré el universo mundo; dadme materia y movimiento, y os daré la solución de todos los problemas, ora filosóficos, ora científicos, que ofrecerse pueden á la humanidad».

Y es de notar que los partidarios del monismo —por una inconsecuencia tan innegable como frecuente en la historia del error—acuden al positivismo y proclaman sus ideas y procedimientos, á pesar de haberlos abandonado antes, cuando se hallan en presencia de las afirmaciones y soluciones de la filosofía espiritualista. Cuando ésta plantea y resuelve ante el hombre del monismo los grandes problemas metafísicos y mora-

les referentes al origen y fin del mundo, al origen y fin del hombre, al alma humana y la vida futura, etc., vuelve aquél sus ojos á su padre el positivismo, en nombre del cual cierra sus oídos á las afirmaciones espiritualistas, so pretexto de que se trata de cuestiones metafísicas, de hipótesis referentes al origen y fin de las cosas, de problemas cuya solución no puede encontrarse en la experiencia y la observación, y, por consiguiente, de cosas incognoscibles. Empero es de saber y notar que si el positivismo genuino, el positivismo histórico tiene derecho para emplear este lenguaje, no lo tiene en manera alguna el monismo, toda vez que éste pretende dar solución á los mencionados problemas metafísicos y morales, sustituyendo sus ideas y soluciones á las soluciones é ideas del espiritualismo. Desde el momento que con semejante pretensión se presenta, el monismo acepta implícitamente el compromiso de luchar con la filosofía espiritualista bajo el pie de la igualdad, en el terreno de la metafísica, y está obligado á defender sus soluciones propias enfrente de las soluciones del espiritualismo. En una palabra: los partidarios del sistema monista, por el hecho de presentar y defender soluciones determinadas y propias á los problemas fundamentales relativos al origen y fin de las cosas, pierden el derecl de llamar en su auxilio las doctrinas del positivismo, incurren en una verdadera inconsecuencia, por no decir contradicción consigo mismos, cuando, acosados por la argu-

mentación espiritualista, se refugian en la teoría de la distinción entre las cosas cognoscibles y las incognoscibles, teoría peculiar del positivismo, teoría que los representantes de éste pueden invocar en su favor, y oponerla á las soluciones y argumentación de la filosofía espiritualista con respecto á determinados problemas; pero nunca los representantes del monismo, toda vez que éste entraña una evolución, ó, digamos mejor, transformación del positivismo legítimo, el cual, en manos del monismo, deja de ser un conjunto de conocimientos experimentales y sensibles, que es precisamente lo que constituye su esencia propia, para convertirse en un conjunto de conocimientos, en parte experimentales y sensibles, en parte racionales y apriorísticos, entrando decididamente en el terreno de las hipótesis y soluciones metafísicas.

Para que el lector pueda formar idea del valor real de esos dos sistemas tan preconizados y seguidos en nuestra época por los hombres de letras, no estará de más advertir que si el monismo incurre en contradicción é inconsecuencia palpable consigo mismo, cuando pretende librarse de la argumentación espiritualista y rechazar las soluciones de esta escuela, volviendo atrás en su camino, abandonando su propia esencia para refugiarse en la teoría positivista de lo cognoscible y lo incognoscible, preciso es reconocer igualmente que no es raro que los representantes del sistema positivista incu-

rran en inconsecuencia y contradicciones análogas.

La cuestión del origen de las cosas, nos dice el hombre del positivismo, es una cuestión insoluble, es un problema cuya solución está fuera del alcance del hombre, porque éste sólo puede conocer los hechos ó fenómenos y sus leyes, pero no las substancias y las causas, las cuales pertenecen á la esfera de lo incognoscible. Ya hemos visto antes que el primer paso dado por los que pasan del positivismo al monismo, la primera etapa de la evolución positivo-monista, es transformar lo incognoscible en quimérico, es suponer y afirmar que una cosa que no puede ser conocida por el hombre, es una cosa que carece de toda realidad, que no existe realmente. Pero el positivismo, en cuanto sistema distinto y separado del monismo, el positivismo legítimo y en su propia naturaleza considerado, no confunde ni identifica lo incognoscible con lo imposible y quimérico; se limita á decir que el hombre no puede conocer determinados objetos, como son las substancias y causas de los fenómenos y leyes; que ciertos problemas, y principalmente los que se refieren al origen y fin de las cosas, son insolubles para el hombre; de manera que éste nada puede afirmar ni negar acerca de su solución, nada acerca de la verdad ó error de las soluciones presentadas por las diferentes escuelas filosóficas.

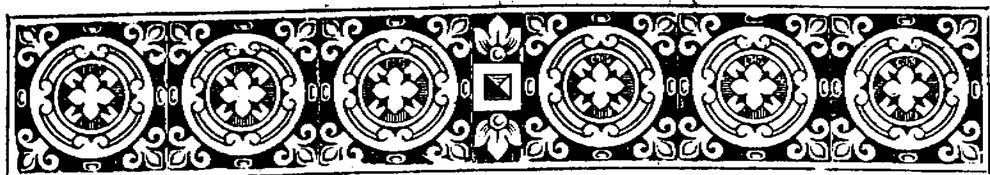
Preguntemos ahora al hombre del positivismo

si la existencia de Dios, la existencia de una causa primera del mundo, es posible ó imposible. Si admite la posibilidad de esta causa primera, como es lógico y natural en su sistema, que no permite confundir lo incognoscible con lo imposible, según hace el monismo, también será posible que el alma del hombre sea inmortal, y que reciba de Dios premio ó castigo después de la separación del cuerpo. Y si esto es así, si el hombre del positivismo no tiene derecho para negar la posibilidad de la existencia de Dios, del alma y de la vida futura, por más que, con razón ó sin ella, proclame al propio tiempo la incognoscibilidad de esas cosas, es á todas luces evidente que el hombre sensato no puede aceptar su sistema, no puede aceptar un sistema que al proclamar la incognoscibilidad de objetos determinados, sin atreverse á rechazar su realidad posible, ó digamos la posibilidad real de los mismos, deja suspendidos sobre la cabeza y el corazón del hombre problemas formidables, los problemas más trascendentales y cuya solución entraña la felicidad presente y futura para el hombre.

Graves, como son, los inconvenientes que para el representante del positivismo resultan de admitir la posibilidad de las cosas que proclama incognoscibles para el hombre, bien puede decirse que si para evitar estos inconvenientes admite el otro extremo del dilema; si confundiendo é identificando lo incognoscible con lo imposible ó quimérico, nos dice que Dios, causa primera del mun-

do, no existe, es imposible, incurre entonces en inconsecuencia y contradicción más evidente con sus principios; porque al afirmar que Dios no existe ni es causa primera del mundo, claro es que traspasa las fronteras del positivismo; es evidente que invade el terreno propio del monismo, que deja de ser positivista para convertirse en monista.





CAPÍTULO IV

RELACIONES GENERALES ENTRE LA BIBLIA Y LA CIENCIA

§ I.

La Biblia y las ciencias humanas consideradas en general.

De lo dicho en las páginas que anteceden, bien pudiera deducirse que ni la ciencia del positivismo ni la del monismo panteista merecen con justicia el nombre de ciencia en el sentido filosófico de la palabra. Porque si decir ciencia vale tanto como decir conocimiento de las cosas en sus causas y por sus causas—*cognitio rei per causam,*—dicho se está que el positivismo, renunciando, como renuncia, *a priori* al conocimiento de las causas y relegando éstas á la región tenebrosa é inaccesible de lo incognoscible, renuncia *ipso facto* al nombre y realidad de la ciencia.

El monismo, explícita ó implícitamente panteista, colócase en situación análoga y hasta pudiera decirse que más comprometida, porque si por un lado coincide con el positivismo y va más lejos

que éste, convirtiendo las substancias y causas que el positivismo declara incognoscibles para el hombre, en vanas ilusiones y puras quimeras, por otro lado, al pretender que los fenómenos del mundo físico con sus leyes, único objeto posible y accesible á la humana inteligencia, son manifestaciones necesarias y fatales de un ser único, es decir, de una causa única y, lo que es más notable todavía, de una causa que carece de realidad en sí misma y por sí misma, como se verifica con el *werdem* de Hegel y con el *axioma eterno* de Taine, entra de lleno en el terreno propio de la metafísica. La verdad es que decir, como dice el monismo, que el hombre sólo puede conocer los fenómenos del mundo físico , y después pretender explicar la existencia y leyes de estos fenómenos por medio de la misma única causa, es reproducir, aunque en otros términos, la teoría ó doctrina de ciertos filósofos á que alude Santo Tomás, los cuales reducían á la voluntad divina como á su causa todos los actos y fenómenos que se realizaban en la naturaleza.

No obstante lo dicho, al estudiar aquí las relaciones entre la Biblia, ó, si se quiere, entre la religión católica y las ciencias humanas consideradas en general, nos referimos á las ciencias humanas tomadas en sentido lato, á la ciencia en cuanto significa y abraza todo saber humano más ó menos filosófico y científico, á todo conocimiento racional de las cosas adquirido por las fuerzas propias de la humana razón.

Durante los primeros siglos de la Iglesia no fueron unánimes, ni mucho menos, las opiniones de los cristianos y sus doctores, en orden á las relaciones que deben existir entre la ciencia humana y la fe divina, entre la doctrina que contienen los libros de los antiguos filósofos paganos y la que se halla contenida en la Biblia de los cristianos. Según hemos dicho en otra parte [1], al exponer el origen y primeros pasos de la filosofía cristiana, manifestáronse entonces tres tendencias distintas entre los doctores ó sabios que abrazaron y seguían la doctrina de Jesucristo; á saber: *a)* la tendencia *sincretista* ó fusionista, que pretendía alcanzar la unidad de la filosofía y del cristianismo, confundiendo, amalgamando é identificando por medio de transformaciones más ó menos ingeniosas, las ideas y enseñanzas de la filosofía pagana con las ideas y enseñanzas de la nueva religión de Jesucristo; *b)* la tendencia *separatista*, que establecía un muro de absoluta y omnímoda división entre la filosofía greco-romana y la religión de Jesucristo, considerándolas como enemigas irreconciliables, y mirando á la primera como un peligro permanente y origen de males para la segunda; *c)* la tendencia *conciliadora* ó armónica, que reconoce y confiesa que en la filosofía antigua hay no poco bueno y verdadero, y que en este concepto, lejos de oponerse ó de ser peligrosa para la fe cristiana, le sirve de

[1] *Historia de la Filosofía*, tomo II.

introducción natural con respecto á los gentiles, á los cuales prepara el camino y hace oficio de guía humana para acercarse á la fe divina.

La tendencia sincrética se halla representada de una manera parcial y diminuta por Orígenes, en cuyas interpretaciones alegóricas del Génesis, y en cuyas teorías acerca del origen, unión con el cuerpo y destino final de las almas humanas, no es posible desconocer cierta transformación y amalgama de las ideas platónicas con las ideas cristianas.

Esta amalgama y transformación aparece evidente y más completa en las diferentes sectas del gnosticismo, cuyos doctores son los verdaderos y genuinos representantes de la expresada tendencia fusionista, según notaron oportunamente por entonces San Ireneo y Tertuliano, al exponer y refutar las doctrinas del gnosticismo.

La tendencia separatista se halla representada por Lactancio, en parte, por San Ireneo, pero principalmente por el severo Tertuliano, quien en esta, como en otras cuestiones, se dejó llevar de su exagerado rigorismo. *Quid Athenis*, escribe, *et Hierosolymis? quid Academiæ et Ecclesiæ?* Es además sabido que llamaba á Platón *omnium hæreticorium condimentarium*, y que solía decir que la ciencia filosófica sólo había servido para apartar al hombre de la verdad: *omnis veritatis avocatricem*.

La tendencia conciliadora y armónica es la que adoptaron la mayor y más sana parte de los anti-

guos Padres y escritores eclesiásticos. Los cuales reconocen y confiesan la bondad relativa de las ciencias humanas, y especialmente la de la filosofía, con relación á la religión cristiana, no ya sólo porque la filosofía predispone y prepara la inteligencia para conocer y admitir las verdades del Cristianismo, si que también porque suministra á éste armas poderosas á la vez que humanas, y por ende simpáticas al hombre, para afirmar y defender sus verdades contra los ataques y objeciones de sus enemigos. En este sentido decía San Agustín que las ciencias humanas llevan al humano entendimiento hacia las cosas divinas — *disciplinæ liberales afferunt intellectum ad divina,*—y que la filosofía, la cual ocupa de justicia el primer lugar entre esas ciencias humanas, siendo en cierto modo la inventora y como el principio de todas ellas—*omnium disciplinarum excogitatrix,*—es sobremanera útil y provechosa para engendrar, defender, alimentar y robustecer la fe cristiana: *Fides, quæ per scientiam gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.*

Excusado parece añadir que con este lenguaje y estas ideas del insigne obispo de Hipona coinciden las ideas y el lenguaje del Doctor Angélico Santo Tomás de Aquino, representante el más completo y autorizado de esa tendencia conciliadora y armónica, toda vez que la proclamó y defendió, no solamente en el orden de las ideas, ó digamos en el terreno teórico, si que también en el terreno práctico. Porque sabido es que expuso

y comentó la mayor parte de las obras de Aristóteles, y que al comentarlas puso de relieve la conformidad y armonía entre no pocas ideas y afirmaciones del filósofo de Estagira y las ideas y afirmaciones de la doctrina católica. Y por lo que hace al terreno teórico y doctrinal, quienquiera que haya hojeado sus escritos, no puede ignorar que en todas sus obras, y con particularidad en la *Summa contra Gentes*, reconoce y ensalza la fuerza nativa de la humana razón en orden al conocimiento de la verdad [1], preconizando una y otra vez el alcance, el poderío, la nobleza y dignidad sublime de esa razón, considerada por el doctor de Aquino como una impresión, una participación de la inteligencia divina, de la luz increada: *impressio Veritatis primæ, participatio luminis increati*.

El representante principal de esta tendencia durante los primeros siglos del Cristianismo, si no por su mérito personal y doctrinal, al menos por las circunstancias y por el medio en que escribió en este sentido, es Clemente de Alejandría. Colocado al frente de la famosa escuela cristiana de la ciudad de Alejandro, y viviendo en medio de una atmósfera caldeada por las corrientes, ora encontradas, ora convergentes y sincréticas de

[1] «Quædam vero sunt, escribe, ad quæ ratio naturalis pertingere potest, sicut est *Deum esse*, *Deum esse unum*, et alia ejusmodi, quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.» *Sum. Cont. Gent.*, lib. I, cap. III.

las múltiples concepciones filosóficas y religiosas del Oriente y del Occidente que por entonces se habían dado cita en la ciudad de los Tolomeos, el maestro de Orígenes se dedica con grande afán y no menor acierto á investigar y fijar las relaciones que existen y deben existir entre la fe divina y la ciencia humana. Objeto preferente de sus escritos, y con especialidad del que lleva por título *Stromata,* fué esta crítica de las relaciones entre la fe y la filosofía; crítica que sirvió de punto de partida y norma á los siguientes Padres y escritores eclesiásticos acerca de la indicada cuestión, porque contiene el fondo y la substancia de la doctrina de todos estos y de la Iglesia misma en sus definiciones conciliares, en orden á las relaciones entre la revelación y la ciencia, entre la fe y la razón.

No será difícil persuadirse de esto echando una rápida ojeada sobre la doctrina y escritos del jefe del Didascaleo. Comienza éste por decirnos en un lenguaje que ofrece casi siempre matices más ó menos originales, que la fe es «una anticipación voluntaria», «una presunción prudente de lo que más tarde comprenderemos», y con mayor propiedad teológica, *el asentimiento razonable de un alma en el ejercicio de su libertad* [1]; después

[1] En estas definiciones ó descripciones de la fe divina, aducidas por el jefe del Didascaleo, no hay que buscar ni se encuentra el rigor de una definición filosófico-teológica, en cuanto á la forma de las palabras; pero en los antecedentes y consiguientes de aquéllas aparece la exactitud teológica de dichas definiciones. Si en las citadas en el texto, por ejemplo, no se hace mención explícita de la gracia divina que influye y determina el acto de fe,

de añadir que la fe nos comunica la fuerza necesaria para alcanzar la salvación, el poder de llegar á la vida eterna. Clemente de Alejandría resume su opinión acerca de las relaciones entre la ciencia humana y la fe divina en la siguiente máxima: *No hay fe sin ciencia, como tampoco hay ciencia sin fe.*

Esta máxima ó tesis fundamental, sentada por el maestro de Orígenes, aunque á primera vista presenta los caracteres de una paradoja, no lo es en realidad, si se tiene en cuenta: *a)* que la fe cristiana contiene la solución clara y sencilla de los más altos problemas que interesan al hombre, de manera que el que sabe el catecismo se halla en posesión de verdades desconocidas á la generalidad de los hombres no cristianos, sin excluir á los hombres de letras; *b)* que el examen y conocimiento de los principales motivos y fundamentos de credibilidad que abonan nuestra fe, se halla al alcance de la mayor parte de los cristianos,

el autor de los *Stromata* no tarda en advertir que « la ciencia es aquel estado del alma al cual se llega por medio de la demostración, pero la fe es una gracia por medio de la cual nos elevamos de las cosas en que la demostración es imposible hacia el principio simple, universal, que no está con la materia, que no es la materia, ni está bajo la materia ». *Strom.*, lib. II, cap. IV.

« Ya sea, añade en otra parte, que el Padre atraiga á sí á quienquiera que haya vivido sin mancha y se haya elevado á la noción de la naturaleza bienaventurada é incorruptible, ya sea que el libre albedrío que en nosotros reside se lance á franquear la barrera, según el lenguaje gimnástico, nada de esto se verifica jamás sin el auxilio de una gracia especial que recibe el alma. » *Ibid.*, lib. V, cap. XIII.

que poseen conocimientos más ó menos explícitos y completos de los mismos; *c)* que aun con relación á la ciencia tomada en un sentido propio y más elevado, y con especialidad á la filosofía, es incontestable que ésta, cuando marcha al lado de la fe cristiana, recibe de ésta garantías de verdad, elevación de ideas, vislumbres y ampliación de horizontes, así como la fe cristiana recibe de la filosofía armas para defenderse contra los ataques de sus enemigos, auxilios para propagarse y afirmarse en las inteligencias, y sobre todo pruebas y demostraciones de verdades naturales que le sirven de base, preparación ó preámbulo, *preambula fidei,* como decía Santo Tomás, para que los hombres de cultura intelectual lleguen hasta ella con más facilidad.

En uno y otro sentido, los Padres de la Iglesia reconocen la utilidad de la ciencia filosófica y recomiendan su estudio, siguiendo las huellas y autorizando con su ejemplo la tesis sustentada por el jefe de la escuela catequética de Alejandría. En cien lugares de sus escritos desenvuelve y corrobora éste su tesis fundamental con abundante copia de ejemplos y razones. «Cada ser, nos dice unas veces, pasa de lo que es bueno á lo que es mejor, en cuanto lo permite su propia naturaleza, y por lo mismo no es extraño que la Providencia divina haya dado la filosofía al mundo para preparar los espíritus á la perfección que procede de Cristo.» En otras partes afirma que la filosofía fué dada á los griegos como un testamento propio

para elevarse hasta la filosofía ó ciencia de Cristo. Esta idea, que palpita en el fondo de sus escritos, y que, exagerada en algún punto, le arrastró á ciertas inexactitudes crítico-históricas [1], hállase expuesta y como condensada en el siguiente notable pasaje: «Conocieron los griegos al solo y único Dios de la manera correspondiente á los gentiles;

[1] Decimos esto, porque es cosa sabida que el maestro de Orígenes afirmaba que los filósofos griegos habían tomado de los Libros bíblicos, ó sea del Antiguo Testamento, una parte de sus ideas filosóficas. «Podemos llamar robadores y ladrones á los filósofos griegos, porque tomaron de los profetas hebreos, antes de la venida del Señor, algunas partículas de verdad, sin confesar el hecho, atribuyéndoselas á sí mismos como dogmas por ellos descubiertos.» *Strom.*, lib. I, c. XVII.

Para llegar á esta conclusión, Clemente de Alejandría discute y compara la cronología hebrea con las cronologías de otros pueblos y naciones de la Europa, del Asia y del África, discusión que conduce á su autor á la afirmación de que Moisés es anterior á todos los escritores griegos, y que los más antiguos filósofos de la Grecia, como Tales y Pitágoras, son muy posteriores, no ya sólo al legislador de los hebreos, sino á la mayor parte de los profetas de Israel. Clemente de Alejandría autoriza también su tesis con la analogía y semejanza que existe indudablemente entre ciertas doctrinas y sentencias de los escritores griegos y las enseñadas por los autores bíblicos. El ideal del justo perseguido, que Platón nos presenta en su *República*, parece tomado del pasaje del libro de la *Sabiduría*, en que se hace la descripción del justo perseguido por los malos.

Este y otros argumentos con que el jefe del Didascaleo pretende robustecer su tesis son más especiosos que sólidos, siendo preciso reconocer que en esta cuestión se dejó dominar, acaso sin darse cuenta de ello, por las ideas de Aristóbulo, Filón y otros corifeos de la escuela judaica de Alejandría, que de tiempo atrás venían trabajando en favor de aquella tesis, y para quienes los sabios, los filósofos y los legisladores gentiles, eran otros tantos discípulos y plagiarios de Moisés y los profetas.

los judíos de la manera correspondiente á los judíos, al paso que nosotros poseemos un conocimiento nuevo y espiritual del mismo. De aquí resulta que el mismo Dios, que es autor de los dos Testamentos, es el que ha dado á los griegos la filosofía por medio de la cual glorificaron á Dios como Todopoderoso. Por eso de la enseñanza griega y de la institución mosaica proceden todos los que abrazan la fe, y llegan á componer una sola familia, un mismo pueblo, que marcha por los caminos de salvación. No hay aquí tres pueblos separados por el tiempo, porque, de lo contrario, sería preciso suponer una triple naturaleza, sino más bien testamentos diversos, á beneficio de los cuales cada uno de ellos fué instruido por la palabra de un solo é idéntico Señor. Mirad, en efecto; Dios, en sus designios de salud para con los judíos, les envía profetas; suscita igualmente en el seno de la Grecia los más virtuosos de sus hijos, y sobreponiéndolos al vulgo, los constituye profetas en su propia lengua, según que son capaces de tener participación en el beneficio celestial [1].»

En suma: lo que fué el Testamento Antiguo para los judíos, fué la filosofía griega, ó, digamos mejor, la ciencia humana para los gentiles en orden á la vocación al Cristianismo. Los primeros sólo necesitaron *escrutar las Escrituras*, según el consejo del Salvador, para descubrir en ellas anuncios, profecías, preformaciones, pruebas de

[1] *Stromat.*, lib. VI, c. V.

los hechos y verdades que se verificaban á su vista, á la vez que el cumplimiento y realización de aquellas profecías en la vida, hechos, predicaciones y doctrina de Jesús y de los Apóstoles. Los segundos, sólo necesitaban escrutar las sentencias y escritos de los filósofos y sabios más autorizados, para descubrir allí afinidades y correlaciones de doctrina con la contenida en el Evangelio y predicada por los Apóstoles sobre ciertas cuestiones, á la vez que esterilidad y vacío con respecto á otras no menos trascendentales acerca de las cuales la filosofía griega, ó callaba, ó deliraba. Los que con buena fe y deseo sincero de la verdad y del bien escrutaron respectivamente los libros del Antiguo Testamento y los escritos de los filósofos gentiles, llegaron á la posesión de la verdad plena de la nueva religión con el auxilio de Dios, que nunca falta á los que le buscan de corazón. Esta es la historia de los judíos que formaron las primeras Comunidades cristianas, y es también la historia de San Justino, Cuadrato, Atenágoras, Taciano, Clemente de Alejandría y tantos otros apologistas y doctores cristianos de los primeros siglos, á quienes—según confesión propia—la filosofía pagana abrió las puertas del Evangelio. Porque esa filosofía pagana, con sus verdades y con sus errores, con sus enseñanzas armónicas y afines á las del Cristianismo, no menos que con el vacío que dejaba en el alma bien intencionada y ansiosa de verdad y de virtud, ora por las luchas provocadas en el fondo de la con-

ciencia, ora por la ausencia de soluciones racionales y fijas acerca de los problemas que más interesan al hombre, preparaba el camino y servía de puente á los hombres de buena voluntad y de cultivada inteligencia para pasar de la filosofía greco-romana á la filosofía del Verbo de Dios.

Las excelencias y los defectos de aquella filosofía fueron como hilo conductor para llegar á la luz por parte de los hombres que buscaban y practicaban la verdad más ó menos imperfectamente conocida. *Qui facit veritatem venit ad lucem,* había dicho el Divino Maestro. Sentencia es esta que ha tenido y tiene en su favor numerosos testimonios históricos, á contar desde los primeros momentos de la existencia del Cristianismo, y sentencia también que pone en duda la sinceridad y valor práctico de convicciones por parte de ciertos sabios y filósofos de nuestra época, los cuales, después de reconocer y confesar la existencia de Dios, su personalidad y providencia, la inmortalidad del alma, la distinción entre el bien y el mal, la vida futura, con otras varias verdades que constituyen como los fundamentos y condiciones previas de la religión cristiana, retroceden sin franquear las puertas ante sus ojos abiertas, so pretexto de que ésta entraña y exige la existencia de lo sobrenatural, cuya comprensión y naturaleza excede las fuerzas de la humana razón, sin reparar que una cosa es penetrar la esencia íntima de lo sobrenatural, y otra muy diferente conocer su mera existencia y realidad. Cual-

quiera que sea la dificultad que encuentre la razón del filósofo al tratar de comprender y conciliar los términos de ciertas verdades reveladas, no le es lícito á éste, si procede de buena fe y con deseo de conocer y practicar el bien — *si facit veritatem,*—prescindir de la verdad revelada, considerada como cosa posible y como hecho histórico; no le es lícito pasar al lado de la revelación cristiana sin examinar sus títulos. Por medio de este examen, verificado sin prejuicios y con sincero deseo de alcanzar y practicar la verdad, los Atenágoras, Justinos, Tertulianos, Clementes de Alejandría y otros hombres de superior inteligencia, pasaron por caminos tan suaves como lógicos y seguros, desde el gentilismo al Cristianismo, de la filosofía pagana á la verdad evangélica.

En todo caso, resulta evidente que la Iglesia y sus Doctores recomiendan y aplauden el cultivo de las ciencias; que las relaciones entre la filosofía y el Evangelio, lejos de ser hostiles de suyo, son más bien de armonía, de concordia y de atracción recíproca; que la ciencia humana abre y prepara el camino para entrar en posesión de la ciencia divina, á la que sirve de introducción y como propedéutica, al paso que la última derrama viva luz sobre la primera, eleva y facilita la solución de sus problemas más trascendentales, agranda los horizontes de su especulación. Cierto que la teología ó ciencia de la religión cristiana reclama la subordinación de la filosofía—*philosofia ancilla theologiæ;*—cierto que la revelación

reclama sujeción y obediencia por parte de la razón; pero ésta no puede ni debe legítimamente rehusar esta obediencia, porque no ignora que sobre ella está la razón divina, como sobre el hombre finito y contingente está Dios infinito é inmutable, sobre todo si tiene presente que, á cambio de esta obediencia y subordinación relativa, entra en posesión de ideas y verdades de un orden superior, de ideas y verdades cuya luz irradia sobre las ideas y verdades á que antes había llegado con sus propias fuerzas. Cuando el hombre entra de lleno y con abierto corazón en este camino de la subordinación de la ciencia humana á la divina, descubre con inefable deleite que las verdades reveladas, expresión directa del Verbo de Dios, se hallan en armonía y relación con las verdades del orden natural por él investigadas y conocidas de antemano, y que son éstas una repercusión de la verdad divina, son otras tantas chispas ó fulguraciones del Verbo—*scintillæ Verbi,*—como decía, con gráfico y cristiano decir, el gran maestro de Orígenes.

En resumen: las relaciones entre la Biblia como depósito de la palabra de Dios, y los libros depositarios de la ciencia del hombre; entre la Iglesia como encarnación de la revelación divina, y la ciencia como encarnación de la razón humana, son relaciones de unión, de armonía, de concordia, de relativa fusión. Expresión genuina de la naturaleza verdadera de esas relaciones son las grandes síntesis de la ciencia divina y humana, ensa-

yadas con mayor ó menor éxito en el seno de la Iglesia católica á contar desde sus primeros pasos. Es la grande síntesis iniciada por Clemente de Alejandría, perfeccionada por el genio poderoso y enciclopédico de San Agustín, completada por Santo Tomás con relación á los conocimientos de su época, y que aguarda y alcanzará su constitución definitiva cuando la filosofía, la moral, el derecho, el arte, la historia, la política, la filología, la geología, la psicología, la astronomía y las ciencias todas, concluyan por agruparse en torno de la teología, como ciencia superior y comprensiva de la verdad divina, humana y cósmica, determinando á la vez, como resultado general, la unión de las inteligencias en la fe, con más la unión de los corazones en la caridad.

§ II.

Relaciones especiales entre la Biblia y la ciencia.

Al hablar aquí de la ciencia, entendemos hablar del conjunto de ciencias físicas y naturales en cuanto distintas de la filosofía propiamente dicha. Pero no por eso ha de entenderse que nos referimos á la ciencia en el sentido estrecho que le da el positivismo, sino á la ciencia que, basándose en la observación, en el método experimental, pero sin excluir ni desterrar toda influencia del racional, investiga y trata de conocer no so-

lamente los fenómenos naturales y sus leyes, sino también su origen, sus causas propias y su naturaleza real.

Esto supuesto, ¿qué clase de relaciones debemos admitir entre la Biblia y la ciencia moderna, es decir, el conjunto de ciencias físicas, naturales, y, si se quiere también, antropológicas? Ante todo, estas relaciones no pueden ser relaciones de oposición y lucha, toda vez que se trata de dos efectos procedentes de una misma causa, de dos manifestaciones ó vibraciones de la inteligencia divina, de dos libros escritos por la misma mano. Hacen á este propósito las atinadas reflexiones contenidas en el número ó entrega del *Quarterly Review*, correspondiente al mes de Julio de 1860.

«El que está persuadido de que el Dios de toda verdad es también el Dios de la naturaleza y de la revelación, ¿puede pensar que su voz, bien comprendida en la una y en la otra, puede arrojar la división entre sus criaturas ó inducirlas á error? Negar los hechos que se realizan en el dominio de la naturaleza, porque parece que están en contradicción con la revelación, ó desnaturalizarlos para obligarlos á producir la misma voz que la Biblia, no es más que una forma disfrazada de esa deslealtad precipitada y de corta vista que miente en interés de Dios, y que por toda suerte de engaño pretende servir la causa del Creador y de la verdad. El cristiano verdadero camina en medio de las obras de la naturaleza con miras más elevadas y nobles. Las pala-

bras que están grabadas en las rocas antiguas de nuestro globo, son palabras de nuestro Dios, y fueron grabadas allí por su mano. Semejantes palabras no pueden estar en contradicción con su revelación escrita en su libro, como las palabras de la antigua alianza que grabó él mismo en tablas de piedra no pueden estar en contradicción con las trazadas por su mano en los libros del Nuevo Testamento. El hombre podrá encontrarse con que es difícil conciliar todas las manifestaciones de estas dos voces; pero ¿qué importa? ¿Ignora por ventura que su inteligencia actual es limitada y que se acerca el día en que desaparecerán todas las contradicciones que al parecer existen entre lo que debería estar unido? Puede tranquilizarse con esta certeza, y disfrutar entretanto de la luz recibida, sin inquietarse por aquello que todavía está velado. Un hombre de elevado espíritu, de grande sabiduría práctica; un hombre cuya piedad y beneficencia brillaron por mucho tiempo á la faz del mundo, decía solemnemente ante una reunión numerosa de sabios venidos de todas las partes del reino, que estaba convencido de que el Cristianismo debía esperarlo todo, y nada tenía que temer del progreso de las ciencias físicas. Tal es, en verdad, el espíritu del Cristianismo, y también el espíritu de la ciencia.»

Contiene este pasaje, en nuestro sentir, el punto de vista fundamental para determinar la naturaleza de las relaciones que existen y existirán siempre entre la Biblia y la Ciencia. Conside-

rada la cuestión *a priori*, no cabe admitir contradicción entre la Biblia y la Ciencia, porque no cabe admitir contradicción entre dos cosas que son cada cual obra que trae origen del mismo autor, entre dos efectos que lo son de una misma causa, entre dos manifestaciones capitales de la inteligencia divina.

Pero la razón humana no se satisface con este fundamento general y apriorístico de conciliación y armonía entre la Biblia y las ciencias ; necesita reconocer las formas posibles y reales de esa conciliación ; necesita estudiar y discernir en detalle, por decirlo así, las bases en que aquélla descansa y los procedimientos que á la misma conducen.

Para llenar de alguna manera y satisfacer esta justa exigencia de la humana razón, debemos notar, ante todo, que la revelación divina contenida en la Biblia no tiene ciertamente por objeto enseñar ni perfeccionar las ciencias profanas. Más todavía : en los pasajes ó textos bíblicos que tienen alguna relación más ó menos directa con las ciencias indicadas, no debe suponerse el designio de dar al hombre instrucciones ó enseñanzas acerca de las ciencias naturales. «La teología y la ciencia de la naturaleza, escribe el cardenal Newman, muévense en dos terrenos separados ; cada una puede enseñar en su dominio propio, sin abrigar temor de que intervenga la otra. Ciertamente que Dios pudo hacer superflua la investigación científica de la naturaleza, revelando las verdades que constituyen su objeto, pero no ha querido

hacerlo así.» En igual sentido se expresa Patrizi en su excelente obra *De interpretatione Scripturarum Sacrarum.*

He aquí sus palabras: «Para evitar el error de los que piensan que puede haber contradicción entre la ciencia de la naturaleza y la Biblia, no debemos echar en olvido que los escritores bíblicos no tuvieron intención de examinar las cuestiones de las ciencias físicas, ni se proponen sacarnos de la ignorancia que podemos tener con respecto á los fenómenos de la naturaleza».

Y téngase en cuenta que no se trata aquí de una concesión forzada ó admitida por los teólogos y exegetas modernos á virtud de invasiones de las ciencias naturales, ó de objeciones nuevas tomadas de éstas. Ya en el siglo XII el Maestro de las Sentencias, después de consignar que el hombre no perdió por el pecado el conocimiento de las ciencias naturales, sino la ciencia de las cosas del alma, concluye que por eso en la Escritura el hombre no recibe enseñanza acerca de aquellas ciencias, sino acerca de la referente al alma: *Et idcirco in Scriptura homo de hujusmodi non eruditur, sed de scientia animæ, quam peccando amissit.*

Por otra parte, es innegable que los autores de los libros bíblicos, al ser inspirados por Dios para escribir éstos, no lo fueron para dar á los hombres lecciones de astronomía, de geología ó de historia natural, sino para comunicarles verdades religiosas y morales. Así, no es de extrañar,

antes sí es muy natural y lógico, que en las enseñanzas y narraciones que incidentalmente se rozan con los fenómenos de la naturaleza, hayan empleado el lenguaje usual, acomodándose á las ideas populares, según la discreta y autorizada observación de San Jerónimo, cuando escribe: *Multa in Scripturis sanctis dicuntur juxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat.*

Así, por ejemplo, cuando Moisés llama al sol *luminare majus* y á la luna *lúminare minus,* claro es que no se proponía dar lecciones de astronomía ni aludir á la magnitud absoluta de los astros todos, sino á los astros que ofrecen relaciones más directas é inmediatas con la tierra habitada por el hombre, acomodándose á la vez al lenguaje y opinión del pueblo. Aun suponiendo que Moisés poseía nociones exactas acerca del sistema astronómico del Universo, ora por revelación divina, ora por conocimientos adquiridos, no podía ni debía emplear otro lenguaje, so pena de hacerse ininteligible para sus lectores. Por esta razón, mientras la Iglesia no lo verifique, no puede ni debe condenarse la opinión de algunos escritores que admiten la posibilidad de que los autores bíblicos hayan participado de los errores generales en su época en cuestiones científicas que tienen alguna relación con determinados textos de la Biblia. «Sin violar los derechos, escribe Reusch [1], y sin de-

[1] *La Bible et la Nature*, pág. 28.

bilitar el dogma de la inspiración, podemos conceder francamente que en las ciencias profanas, y consiguientemente también en las físicas, no se elevaron sobre el nivel de sus contemporáneos, y hasta que participaron de los errores de su época y nación. Así, pues, los elogios dados por algunos sabios franceses al genio y conocimientos del legislador hebreo, en la persuasión de que el escritor del Génesis se había adelantado á las conquistas científicas de nuestra época, no tienen sólido fundamento. Por lo que respecta á la ciencia profana, Moisés no fué elevado por la revelación sobre el nivel intelectual de su época; por otra parte, nada nos prueba que haya podido levantarse sobre dicho nivel por medio del estudio y de sus reflexiones personales.

»Por lo demás, es para nosotros bastante indiferente que las opiniones personales de Moisés, en materia de física, sean exactas ó no; lo que nos importa solamente saber es qué opiniones fueron expresadas en el Génesis, el cual no es obra de Moisés solo, sino del hombre inspirado por Dios....

»Directamente, la Biblia sólo enseña verdades religiosas; pero esta misma enseñanza la obliga en ocasiones á espigar en el dominio de las ciencias naturales y á tocar indirectamente y como de paso cuestiones de un orden diferente del suyo propio. ¿Qué decir en estos casos?

» Por de pronto, cuando encontramos citados indirectamente fenómenos naturales, no tenemos razón alguna para creer que el objeto de la Biblia

haya sido insinuar en el espíritu de sus lectores ideas más ajustadas sobre estos fenómenos físicos, ó de facilitarles explicaciones más completas que las que podrían adquirir por medios puramente humanos sobre algún problema de la ciencia. Cuando el Eclesiastes dice: *Todos los ríos entran en el mar, y la mar no rebosa por eso: los ríos vuelven al mismo sitio de donde habían salido para correr de nuevo,* su intención no es enseñarnos cómo los vapores se levantan de la tierra, forman nubes, que á su vez alimentan las fuentes; su fin único es manifestar en su libro las vicisitudes continuas de las cosas de este mundo, y hacerlas sensibles, tomando por término de comparación un fenómeno de la naturaleza, fenómeno que le era familiar porque lo había observado por sí mismo, y que debía suponer conocido, ó al menos de fácil comprensión para sus lectores.

»En segundo lugar, es permitido á un escritor bíblico, sobre todo en la poesía, exponer ó tomar como base de sus expresiones una apreciación de los fenómenos naturales que la ciencia considera como inexacta, pero que se halla justificada bajo otro punto de vista, cuando se trata, por ejemplo, de ofrecer una expresión clara y popular, en vez de una expresión correcta y científica. Hoy se sabe generalmente que la tierra se mueve alrededor del sol, y, sin embargo, en el comercio ordinario de la vida, y sobre todo cuando se trata de escoger, no una expresión científicamente co-

rrecta, sino una expresión inteligible y clara, á nadie le ocurrirá la idea de expresarse en otros términos que los siguientes: el sol sale y se pone, el sol ha recorrido una cuarta parte de su camino, con otras locuciones semejantes. ¿Por qué razón el poeta del Antiguo Testamento hubiera debido expresarse de otra manera? ¿Por qué no decir: *El astro del día es como un esposo que sale de su cámara nupcial; lánzase con ardor como un gigante para recorrer su camino; parte de una extremidad del cielo para llegar á la otra?*

»Ningún hombre sensato hallará inconveniente tampoco en que Josué, deseando que el sol brillara hasta completar la derrota del enemigo, haya expresado aquel deseo en estos términos: *Sol, detente sobre Gabaón: luna, no avances sobre el valle de Aialón*, y que el autor del libro de Josué relate la ejecución de este deseo realizado por el poder maravilloso de Dios, en los siguientes términos: *Y el sol y la luna se detuvieron, hasta que el pueblo tomó venganza de sus enemigos.*

»Cuál fuese la opinión personal de Josué ó del analista sagrado, cosa es que nos importa poco saber, y, según todas las apariencias, cuando emplearon las expresiones citadas, ó no reflexionaron sobre ello, ó, si reflexionaron, no hicieron más que emplear la expresión más recibida hasta Copérnico y Galileo. Sin duda que el Espíritu Santo conocía la verdadera relación entre el sol y la tierra; pero, si se me permite la expresión, hubiera faltado á su oficio ó misión, si en esta circunstancia

hubiera dado á conocer al historiador bíblico la inexactitud de la opinión reinante sobre el movimiento del sol, inspirándole las expresiones que Galileo habría admitido como correctas. Que á virtud de un milagro de Dios brilló el sol en aquel día más tiempo que el ordinario, he aquí lo que la Biblia quiere referirnos y lo que por su relato aprendemos; pero la Biblia allí no tiene en manera alguna la intención de comunicarnos conocimientos astronómicos más extensos. Por este motivo reviste su narración de términos comprensibles para todas las épocas, y cuya exactitud consiste precisamente en su conformidad con la idea fácil, y hasta simple, si se quiere, que los hombres se forman del sol moviéndose cada día de Oriente á Occidente.»

Cuando se tropieza en la Biblia con textos alusivos á los fenómenos de la Naturaleza, hay que tener en cuenta que, por punto general, esos textos se acomodan al lenguaje y apreciaciones generales de los lectores en la materia, y sobre todo es preciso no perder de vista que una cosa es la inspiración del texto, y otra la interpretación del mismo, y que, sin perjuicio de la primera, la segunda es susceptible de una variedad indefinida, con especialidad cuando se trata de cuestiones que no pertenecen á la fe y á la moral. La autoridad de la Sagrada Escritura, como dice Santo Tomás, es independiente y superior á las diversas interpretaciones que pueden darle los hombres, y estas interpretaciones posibles en

nada perjudican á su inspiración y verdad: *Auctoritati Scripturæ in nullo derogatur dum diversimode exponitur, salva tamen fide; quia majori veritate eam Spiritus Sanctus fœcundavit, quam aliquis homo adinvenire possit.*

Y este hermoso pasaje del Angélico Doctor sería suficiente, á falta de otros, para probar cuán infundadas son las acusaciones que ciertos sabios y naturalistas, empeñados en descubrir á todo trance contradicciones entre la ciencia y la Biblia, suelen lanzar contra los teólogos y exegetas católicos, cuando éstos determinan el sentido que debe darse á los textos bíblicos que se refieren á los fenómenos de la naturaleza, según arriba queda indicado. No se trata aquí, como pretenden esos sabios, de retiradas ni de concesiones arrancadas al teólogo y al exegeta moderno en fuerza de los descubrimientos y conclusiones recientes de la ciencia: se trata de una doctrina enseñada de antiguo por escritores católicos, que nada podían temer ni esperar de los modernos descubrimientos, cuya existencia y progresos actuales ni siquiera podían sospechar.

Ya hemos visto arriba los términos en que se expresa San Jerónimo, con el cual conviene su contemporáneo San Agustín, en cuyas obras se encuentra más de una vez el prudente consejo de respetar el ancho campo de la interpretación escrituraria, y, sobre todo, de no adherir con pertinacia y exclusivismo á una interpretación determinada, mientras no se trate de materias

pertenecientes á la fe ó definidas por la Iglesia.

Santo Tomás, sintetizando y ampliando á la vez en esta materia, como en tantas otras, las ideas de los antiguos Padres y Doctores de la Iglesia, reconoce, como San Jerónimo, que Moisés y otros escritores bíblicos [1] usan en ocasiones el lenguaje acomodado á las ideas y opiniones del pueblo *(secundum opinionem populi loquitur Scriptura)*, acomodándose, en cierto modo, á su escasa inteligencia [2], y reconoce también con el grande obispo de Hipona, no sólo que la Sagrada Escritura es susceptible de interpretaciones diversas con respecto á un mismo texto, según se expresa en el pasaje arriba citado, sino que, desenvolviendo más y concretando esta idea, añade que nadie debe abrazar la interpretación determinada de algún texto, negándose á abandonarla, aun cuando se

[1] *Moyses*, advierte el Doctor Angélico, *loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere, quem etiam ab idolatria revocare volebat.*

Moyses autem, añade en otro lugar, *rudi populo condescendens, sequutus est, quæ sensibiliter apparent.*

[2] *Considerandum est*, escribe á este propósito Santo Tomás, *quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quæ manifeste sensui apparent. Omnes autem, quantumcumque rudes, terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer tantum non percipitur ab omnibus esse corpus, in tantum quod etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam; aerem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem, significans ipsum quasi aquæ annexum, cum dicit*, etc. *Sum. Theol.*, cuest. LXVIII, art. 3.º

presenten razones ciertas en contrario de aquella interpretación ó sentido que antes se consideraba como el verdadero: *Cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi precludatur.*

Más adelante tendremos ocasión de notar la exactitud y la importancia práctica de este bello pasaje del Doctor Angélico; exactitud é importancia práctica que nunca brillaron con tanta evidencia como en nuestro siglo, con motivo precisamente de las relaciones entre la Sagrada Escritura y la ciencia.

Mientras llega ese caso, mientras llega el momento oportuno de comprobar con ejemplos la exactitud de esa doctrina, sigamos exponiendo la de los teólogos y exegetas católicos en orden á las condiciones posibles de interpretación de los textos de la Sagrada Escritura. Y como quiera que parece natural conceder cierta fuerza preponderante á la tradición y á las ideas de los Padres de la Iglesia, cuando se trata de interpretar y fijar el sentido de las Sagradas Letras, bueno será recordar que Melchor Cano advierte en primer lugar que la autoridad de los Santos Padres, cuando se refiere á ciencias naturales, no suministra argumento ó prueba cierta en favor

de alguna proposición [1]; y que en estas materias la fuerza de su autoridad está en relación con la fuerza de las razones alegadas. Fácil es inferir de aquí que el valor de las interpretaciones de algunos Padres de la Iglesia con respecto á los textos bíblicos que atañen más ó menos directamente á las ciencias naturales, está en relación con los conocimientos más ó menos exactos y completos que poseían acerca de esas ciencias, conocimientos que en algunos de ellos fueron, ó nulos, ó muy imperfectos, como dice el mismo Cano: *Ex sanctis antiquis nonnulli physicem et metaphysicem vel non habuere quidem, vel certe leviter attigerunt* [2].

Añade el autor de los *Lugares teológicos*, que la sentencia ú opinión de algunos Padres de la Iglesia, en cosas pertenecientes á la Sagrada Escritura, sólo lleva consigo cierta probabilidad, pero no certeza; y, lo que es más todavía, enseña que en las cosas que no pertenecen á la fe, no

[1] «*Sanctorum auctoritas, sive paucorum, sive plurium, cum ad eas facultates affectur, quæ naturali lumine continentur, certa argumenta non suppeditat; sed tantum pollet, quantum ratio naturae consentanea persuaserit.*» *De loc. theol.*, lib. VII, cap. III.

[2] En confirmación de su tesis, el teólogo español añade oportunamente: *Alii vero magna ex parte fuere Platonici, priusquam converterentur ad fidem. Quamobrem cum in Philosophiæ quæstiones incidunt, aut vulgi et Rhetorum opiniones sequuntur, aut etiam quas à platonicis acceperant in christianorum scholas invehunt. Ita viri docti errores forte quosdam (quod ad philosophiam quidem humanam attinet) in sanctis antiquis deprehendunt. Atque hujus rei exempla proferre facillimum esset, sed non libet etiam in his parvis majores nostros designare.* Ibid.

produce certeza, sino probabilidad mayor ó menor, la sentencia ú opinión, siquiera sea unánime, de los Padres de la Iglesia : *Omnium etiam Sanctorum auctoritas in eo genere quæstionum, quas ad fidem diximus minime pertinere, fidem quidem probabilem facit, certam tamen non facit.*

No hay para qué advertir cuán vasto campo deja aquí abierto Melchor Cano á las exploraciones de los hombres de la ciencia y á las interpretaciones de los numerosos textos bíblicos que no se refieren á verdades dogmáticas definidas por la Iglesia.

Todavía es más amplio, hasta rayar en atrevido y temerario, el criterio hermenéutico de otro teólogo dominico, no menos célebre que el autor de los *Lugares Teológicos*. Nadie debe rechazar, escribe el cardenal Cayetano, algún sentido nuevo de la Escritura Sagrada, sólo porque no está conforme con el sentido ó interpretación de los antiguos doctores *(nullus detestetur novum Sacræ Scripturæ sensum ex hoc quod dissonat a priscis doctoribus);* porque Dios no ligó la exposición de las Santas Escrituras á las interpretaciones de los doctores antiguos. De lo contrario, tendríamos que renunciar nosotros y nuestros sucesores á exponer la Sagrada Escritura, y nada nos quedaría que hacer sino repetir ó trasladar las exposiciones de un libro á otro : *Non enim alligavit Deus expositionem Scripturarum sacrarum priscorum doctorum sensibus, alioquin, spes nobis et posteris tolleretur exponendi Scri-*

pturam Sacram, nisi transferendo, ut ajunt, de libro in quinternum [1].

Como se ve por lo dicho hasta aquí, el camino abierto por San Jerónimo, San Agustín, Santo Tomás, Cayetano y Melchor Cano, es bastante ancho y expedito para que los hombres de la ciencia y los hombres de la teología y la exegesis, se muevan con perfecto desembarazo en sus esferas respectivas, sin necesidad de chocar entre sí ni producir conflictos verdaderos y reales entre la Biblia y la ciencia. Quienquiera que con ánimo sereno examine esos pretendidos conflictos á la luz de la doctrina expuesta, reconocerá muy pronto que no existen en realidad semejantes conflictos, cuya apariencia, por punto general, no tiene más fundamento que, ó una interpretación, más ó menos fundada, pero no cierta, de algún texto bíblico por parte del exegeta, ó la confusión, por parte del naturalista, del sentido más ó menos autorizado de un pasaje bíblico con la doctrina definida por la Iglesia ó que forma parte de la revelación divina.

En corroboración de esta doctrina, y como ejemplo de la misma, entre otros que sería fácil alegar, puede citarse la interpretación de los seis

[1] De conformidad con esta doctrina, Cayetano apela á la equidad de los lectores, si alguna vez tropiezan en sus *Comentarios* con alguna interpretación nueva, por más que se aparte del torrente ó común sentir de los santos Doctores: *Si quando occurrerit novus sensus textui consonus, quamvis a torrente doctorum sacrorum alienus, æquum se præbeat lector censorem. Comment. in Genes.*

días de la creación que aparecen en la narración mosaica. Mientras no se presentó dato alguno en contra, natural era que esos días se tomaran en su sentido ordinario, y el texto bíblico en sentido literal, como lo hicieron la mayoría inmensa de los antiguos Padres de la Iglesia, y en pos de ellos los teólogos y exegetas de los siguientes siglos. Y eso que no faltaron algunos doctores antiguos, entre ellos Orígenes y San Agustín, que tomaron este texto y algunos otros del Génesis en sentido metafórico. Vino en los últimos tiempos la geología, y á virtud de sus investigaciones y observaciones, vióse claramente que la corteza terrestre está formada de terrenos, capas y fósiles, que representan, desde un punto de vista general, la sucesiva y ordenada aparición de los seres sobre la tierra, en relación y armonía con la narración mosaica; pero vióse al propio tiempo que la formación de esos terrenos y capas con sus fósiles exige y representa el transcurso de muchos siglos, y no la duración de los días ordinarios. El exegeta encontró en estos descubrimientos de la geología y paleontología un dato real antes desconocido, un elemento nuevo y seguro para determinar el sentido de los días genesíacos, entendiendo por éstos las épocas diferentes en que aparecieron los varios seres orgánicos y se formaron los terrenos en que se encuentran sus restos y vestigios. El teólogo y el exegeta de buen sentido y de sólida instrucción, ninguna violencia tuvieron que hacerse para transformar en épocas

de larga duración los días naturales; para adoptar la significación metafórica, abandonando la interpretación literal de los días, por más que esta última había sido la dominante desde los primeros siglos de la Iglesia hasta el nuestro. Y es que el teólogo y el exegeta católico de buen sentido y de sólida instrucción, al interpretar de diferente manera el texto bíblico expresado, en vista de los datos ciertos y de las conclusiones irrecusables de la geología y de la paleontología, además de usar y reivindicar la libertad de acción que con su palabra y con su ejemplo les dan los Padres antiguos de la Iglesia, y principalmente San Agustín, en orden á la exposición de la Sagrada Escritura, no hacen otra cosa en realidad sino poner en práctica el consejo de Santo Tomás, arriba apuntado, de no apegarse ni adherirse á una determinada exposición de la Sagrada Escritura en sentido absoluto y exclusivo, á fin de que no se vea después en el caso ó peligro de defender como verdadero algún sentido de la Escritura, después que se ha descubierto con certeza su falsedad: *Nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat, ut si certa ratione constiterit, hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat.*

En este último caso se encontraron y se encuentran—si es que todavía existe hoy alguno—los teólogos y exegetas que, confundiendo la inspiración y revelación de los textos bíblicos referentes á los días mosaicos, con su interpretación,

y adhiriendo ciegamente á la exposición general de los Padres y Doctores antiguos, negaban que á los días mosaicos corresponden las épocas geológicas y paleontológicas que entrañan largos períodos de duración, dando ocasión y pretexto con semejantes negaciones á que los incrédulos se burlen de la Escritura y se les cierre más y más el camino para llegar á la fe, según la discreta observación de Santo Tomás: *Ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi præcludatur.*

En cambio, y marchando en sentido inverso, ciertos naturalistas más ó menos instruidos, algunos sabios de aquellos para quienes la palabra ciencia es sinónima de irreligión, y que en sus investigaciones científicas buscan con afán todo aquello que parece oponerse á la Biblia y á las verdades cristianas, metieron mucho ruido y batieron palmas, proclamando á voz en grito que los descubrimientos de la geología y paleontología echaban por tierra la autoridad de la Biblia y por consiguiente la divinidad del Catolicismo, toda vez que aquellos descubrimientos eran incompatibles con la duración de los seis días en que se verificó la creación de los seres vivientes y animados, según la narración del autor del Génesis. Pero si ciertos teólogos y exegetas católicos pecaron en esta cuestión por preferir una interpretación más ó menos autorizada de aquellos días á los descubrimientos y datos irrecusables de las ciencias naturales, á su vez los naturalistas aludidos cometie-

ron también y cometen pecado imperdonable, al rechazar y condenar la autoridad divina de la Biblia y la revelación católica en nombre de descubrimientos de la ciencia que en manera alguna se oponen á esta revelación ni á la autoridad de la Biblia, sino á una interpretación más ó menos probable, pero no cierta, ni menos infalible de algunos de sus textos. Ya hemos dicho antes que una cosa es la interpretación de la Biblia, y otra muy diferente su inspiración divina. Porque un texto sea susceptible de sentidos múltiples, y por consiguiente sujetos á rectificación, no se sigue que no sea inspirado por Dios. Un texto de Platón ó de Aristóteles, ¿dejará de ser auténtico y de entrañar una significación fija y determinada, la significación que le dieron sus autores, por más que nosotros demos á ese texto interpretaciones y sentidos muy diferentes?

Kurtz, en su libro titulado *Biblia y Astronomía,* resume en los siguientes términos la doctrina expuesta en las páginas anteriores: «Puede suceder que un fenómeno físico se encuentre estrechamente unido á la revelación de una verdad religiosa, bien sea como base necesaria de esta verdad, bien sea que sólo le sirva accidentalmente como de envoltura. En este caso, el objeto de la revelación es la enseñanza religiosa que puede resultar del fenómeno natural, al paso que el objeto de la ciencia es el mismo fenómeno. De todas maneras, el enlace entre la verdad moral ó religiosa y las circunstancias de este fenómeno puede

ser tan íntimo, que las apreciaciones falsas acerca de la una hagan imposible la expresión ajustada al hablar del otro.

»Es indudable, por ejemplo, que la constitución física del universo, la organización y las relaciones de los cuerpos celestes en particular, sus mutuas relaciones, etc., además de su importancia científica, tienen una importancia religiosa que puede muy bien ser el objeto de una revelación. Y es que la manifestación sobrenatural de estos hechos nos proporcionaría una inteligencia más profunda, más extensa y más clara del plan divino de la creación. Pero cuando la Biblia nos ofrece estas comunicaciones relativas al objeto principal de las ciencias físicas, no tiene por objeto en manera alguna acrecentar ó rectificar nuestros conocimientos profanos.... En estos casos la revelación se abstiene de instruir, permanece fiel á su misión, que es no revelar más que aquello que en aquella circunstancia puede tener alguna importancia religiosa. Procede como el maestro que no enseña de una vez al niño todo lo que él mismo sabe, limitándose á comunicarle por grados lo que es necesario para su adelanto, y no le comunica más que aquello que podrá apropiarse su inteligencia preparada de antemano. En semejantes casos, la Santa Escritura muestra su carácter divino, por cuanto que toda ciencia futura encontrará allí su sitio, y por lo mismo que la Biblia no se adelantó demasiado sobre cuestión alguna, ninguna ciencia moderna puede clamar: *Si tacuisses*. En

cambio, tenemos la seguridad que algún día—el día de la eternidad,—una revelación más sublime y más extensa rectificará los errores de nuestros conocimientos científicos, llenará sus lagunas y nos suministrará una inteligencia más profunda de estas cuestiones.»

Si los representantes de la ciencia, al discutir y determinar las relaciones de ésta con la Biblia, no deben perder de vista las lecciones de prudencia y las máximas que aquí expone el autor de la *Biblia y Astronomía*, los teólogos y los representantes de la exegesis bíblica tampoco deben echar en olvido por su parte las lecciones de prudencia y las máximas que recomienda San Agustín en los siguientes términos: «Sucede muchas veces que un hombre no cristiano alcanza por medio de la razón y de la experiencia conocimientos muy exactos acerca del cielo y demás elementos ó partes de este mundo, así como acerca de la naturaleza de los animales, plantas, piedras y cosas semejantes. Es cosa por lo mismo vergonzosa y perniciosa, y cosa que se debe evitar con sumo cuidado, que se vea á un cristiano que, al hablar de estas cosas, como enseñadas por las Sagradas Letras, de tal manera delire, que cualquier incrédulo, al escucharle y verle incurrir en errores tan crasos, apenas pueda contener la risa: *Turpe est nimis ac maxime cavendum, ut christianum de his rebus, quasi secundum christianas litteras loquentem, ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto*

cœlo errare conspiciens, risum tenere vix possit.

Y no es lo peor del caso, añade el Santo Doctor, que los infieles se burlen de quien tales despropósitos admite, sino que aquéllos se persuaden que lo mismo enseñan nuestros autores sagrados, resultando de aquí que éstos son tenidos por indoctos, y son rechazados como tales por los infieles, con grave daño de éstos, porque se figuran que en ellos se enseñan semejantes despropósitos *(talia sensisse creduntur, et.... tanquam indocti reprehenduntur atque respuuntur)*, y errores manifiestos. Porque la verdad es que cuando los infieles ven á un cristiano incurrir en error acerca de una cosa que ellos conocen perfectamente, y que el cristiano pretende apoyar el error con el testimonio de nuestros Libros santos, es natural que no se hallen en disposición de dar crédito á estos autores y libros, cuando hablan de la resurrección de los muertos, de la esperanza de la vida eterna y del reino de los cielos, toda vez que, á juzgar por el testimonio de los cristianos, esos autores y libros enseñan cosas desmentidas por la experiencia *(quando de his rebus quas jam experiri, vel indubitatis numeris percipere potuerunt, fallaciter putaverint esse conscriptos)*, y evidentemente falsas, siendo grandes, por lo mismo, el disgusto y tristeza que la conducta presuntuosa de semejantes cristianos causan á sus prudentes hermanos [1].

[1] Para que los lectores vean que las ideas expresadas sintetizan con exactitud el pensamiento de San Agustín, transcribimos

Como corolario y conclusión general de todo lo expuesto en este artículo, podemos decir: *a)* que entre la Biblia y la ciencia no existe ni puede existir oposición efectiva, toda vez que son dos manifestaciones legítimas de la razón divina; como dos revelaciones, natural una, sobrenatural la otra, de la verdad suprema y una: *b)* que si alguna vez se presentan en desacuerdo, esta oposición sólo es y puede ser aparente y no real, bastando examinarla con calma é imparcialidad para descubrir que su fundamento es una exegesis defectuosa de algún texto bíblico, ó por parte del teólogo, ó por parte del naturalista. Y es de notar que en esta materia los teólogos pecan acaso con tanta frecuencia y son menos excusables que los

aquí las palabras textuales del mismo, que se hallan á continuación del *risum tenere vix possit*, que ya queda mencionado. «Et non tan molestum est, añade el doctor africano, quod errans homo deridetur, sed quod auctores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio, de quorum salute satagimus, tanquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. Cum enim quemquam de numero christianorum in ea re, quam optime norunt, errare deprehenderint, et vanam sententiam suam de nostris libris asserere, squo pacto illis libris credituri sunt de resurrectione mortuorum, et de spe vitæ æternæ, regnoque cælorum, quando de his rebus, quas jam experiri, vel indubitatis numeris percipere potuerunt fallaciter putaverint esse conscriptos? Quid enim molestiæ tristitiæque ingerant prudentibus fratribus temerarii præsumptores, satis dici non potest, cum si quando de falsa opinione sua reprehendi et convinci cæperint ab eis qui nostrorum librorum auctoritate non tenentur, ad defendendum id quod levissima temeritate et apertissima falsitate dixerunt, eosdem libros sanctos, unde id probent, proferre conantur.» *De Genesi ad litteram*, lib. I, cap. XIX.

naturalistas, porque, dada la naturaleza de sus estudios, debieran no perder de vista las enseñanzas y máximas de los Padres y Doctores de la Iglesia acerca de la reserva y precauciones con que se debe proceder cuando se trata de cuestiones libres y de investigaciones que tocan á la vez á las ciencias naturales y á la Biblia. Los cultivadores de las ciencias físicas y naturales, aun aquellos que proceden de buena fe y sin prevenciones contra la Religión, se vieron más de una vez, y aun hoy no sería difícil que se repitiera el caso, en presencia de teólogos que, inspirados por manuales de teología y de exegesis calcados en los antiguos moldes, y considerando á éstos como la última palabra de la ciencia, rechazaban *a priori* determinados descubrimientos, datos y conclusiones de las ciencias físicas y naturales, sin más razón ni prueba que la pretendida oposición de aquéllos á la interpretación más ó menos autorizada, pero no cierta, ni menos dogmática é infalible, de algún texto de la Biblia. Semejante conducta está en contradicción, no ya sólo con los consejos y máximas de los Padres y de los teólogos más autorizados, sino hasta con la parsimonia y circunspección que observamos en la misma Biblia, cuando se tocan en ella problemas pertenecientes á las ciencias humanas [1], cuya so-

[1] Nuestra opinión ó modo de ver en esta materia coincide con las apreciaciones del ya citado Kurtz, según se desprende de las palabras siguientes: «La Bible montre son caractère religieux en ce que jamais et nulle part elle anticipe sur la science humaine, et

lución Dios dejó libre á las investigaciones del hombre, como entregó el mundo á sus disputas. Pero el inconveniente más grave que consigo lleva la conducta de los teólogos y exegetas aludidos, es el peligro de alejar más y más de la fe y religión cristiana á los hombres de ciencia, como es natural y lógico que suceda, según la observación de San Agustín y Santo Tomás, cuando en nombre de la Biblia se rechazan y condenan datos y conclusiones de indiscutible verdad, siendo causa, ú ocasión al menos, de que sabios, amantes sinceros de la verdad, miren, si no con menosprecio, con recelo y desconfianza las enseñanzas bíblicas.

§ III.

Los límites de la ciencia en sus relaciones con la Biblia.

Ora sea por el número grande de personas que, tomando, y á veces usurpando, el nombre de la ciencia, dirigen en nombre de ésta ataques repetidos contra la Biblia y su carácter revelado,

que jamais et nulle part elle n'agite un problème dont la solution appartient de droit à l'investigation empirique. C'est pourquoi aucun résultat obtenu par cette dernière ne peut jamais être en contradiction avec la Bible, ni donner lieu à un conflit entre la science et la vérité révelée. La révelation laisse carte blanche aux résultats des sciences physiques: elle ne penche ni pour le vulcanisme, ni pour le plutonisme; elle ne prend parti que dans les questions qui touchent à la religion; elle ne décide pas plus entre las neptuniens et les vulcaniens qu'entre les homeopathes et les allopathes.»

ora sea porque no aciertan á salir de los moldes estrechos y antiguos, es lo cierto que algunos teólogos miran con exagerado recelo las ciencias naturales, considerando y tratando á éstas como enemigas de la revelación. Semejantes recelos y condenaciones respecto de las ciencias naturales, sólo merecen excusa si se refieren á ciertos escritores que, abusando del nombre de la ciencia, afirman en toda ocasión y á cada hora que la Biblia, y su origen divino, y sus enseñanzas, son incompatibles con los descubrimientos recientes de la ciencia, por más que los descubrimientos á que aluden y en que se apoyan, suelen ser, por punto general, ó hipótesis aventuradas y gratuitas, ó conclusiones prematuras. Pero no son excusables aquellos recelos y condenaciones, si se refieren á la ciencia en sí misma, á la ciencia profesada y cultivada por los verdaderos sabios, por los que á ella se dedican por amor á la ciencia y sin prevenciones de hostilidad sistemática contra la Biblia. La ciencia verdadera es de suyo modesta, y aun podemos añadir que es religiosa por su naturaleza; que por algo dijo Bacon que la ciencia natural imperfecta induce al ateismo, pero una ciencia más perfecta y superior encamina á los hombres á la religión: *Verum est, parum philosophiæ naturalis homines inclinare in atheismum, at altiorem scientiam eos ad religionem circumagere.*

La historia de las ciencias físicas y naturales, de sus grandes hombres y descubrimientos, viene

en apoyo de esta verdad. Alguno de ellos, como Euler, reconoce paladinamente que las contradicciones alegadas por algunos entre la Escritura Sagrada y las ciencias, sólo pueden ser contradicciones aparentes. «Por lo que hace á las dificultades, escribía, que presentan algunos espíritus fuertes, y á las contradicciones aparentes que pretenden hallar en la Santa Escritura, bueno es observar por de pronto que no existe ciencia alguna, por sólidamente establecida que se encuentre, contra la cual no se puedan presentar objeciones tan fuertes, y más fuertes todavía. Hay en ellas también contradicciones aparentes de tal naturaleza, que se creerían insolubles al primer golpe de vista; pero como nos hallamos en estado de subir hasta los primeros principios de estas ciencias, esto nos suministra los medios de destruir completamente esas dificultades. Sin embargo, aunque no se consiguiera esto, no por eso esas ciencias perderían nada de su certeza. ¿Por qué razón dificultades enteramente semejantes, bastarían para quitar á la Santa Escritura toda autoridad? La geometría es mirada, con razón, como una ciencia en la que nada se da por supuesto que no pueda ser deducido con toda claridad de los primeros principios de nuestros conocimientos. Sin embargo de esto, no han faltado hombres de instrucción más que mediana que creyeron hallar en la geometría grandes dificultades, y cuya solución era imposible, imaginándose por esto haber despojado á esta ciencia de

toda su certeza. Efectivamente: los razonamientos por ellos presentados en la materia son tan capciosos, que se necesita esfuerzo grande y no menor penetración para refutarlos con exactitud. Y, sin embargo, la geometría no pierde por eso nada de su valor á los ojos de todas las gentes de buen sentido, y lo mismo acaecería en el caso de que no pudiera disipar por completo aquellas dificultades. ¿Con qué derecho, pues, los espíritus fuertes pretenden que es preciso rechazar la Santa Escritura, á causa de algunas dificultades, que las más de las veces no son tan considerables como aquellas á que está expuesta la geometría?»

Que Copérnico, Galileo, Kepler y Linneo [1] fueron hombres á quienes sus grandes descubrimientos y pericia en las ciencias físicas y naturales no impidieron reconocer la verdad de la Biblia, cosa es que no pueden ignorar cuantos poseen somero conocimiento de la historia de las ciencias físicas y naturales y de sus progresos.

Por lo que toca á Bacon y Newton, he aquí en qué términos se expresa Claudius: «No quiero ocultar la alegría grande que produce en mí la fe de estos hombres ilustres. La religión, en verdad—dicho se está de suyo,—nada tiene que perder ó ganar por el apoyo ú oposición de los sabios, sean éstos célebres ó no lo sean; sin em-

[1] «Está demostrado materialmente, decía Linneo, que Moisés no escribió ni pudo escribir (la historia de la creación) por su propio ingenio, sino por inspiración superior: *Neutiquam proprio ingenio sed altiori ductu.*»

bargo, á la vista de uno de los naturalistas más distinguidos y más infatigables, que envejeció en su servicio; á la vista de esta águila, de mirada profunda y penetrante (Bacon), que sentó las bases de una filosofía verdaderamente grande, y cuyo plan no ha cesado de admirar la posteridad.... Á la vista de uno de los primeros, por no decir el primero, de los matemáticos de la Europa (Newton).... Á la vista de estos grandes hombres, repito, que no se ensoberbecieron con su genio, que llegaron más adelante que otros en la escrutación de los secretos del universo, y que con la cabeza descubierta se mantienen postrados y llenos de respeto á los pies de Dios, ante este altar de la Naturaleza, testigo de los más augustos misterios, ¿quién no se sentirá lleno de alegría? ¿Cómo no acometer con nuevo valor el estudio de una ciencia que, sin perjuicio de enriquecer la inteligencia de sus amigos y partidarios, deja su razón libre de toda locura y ridiculez? ¡Qué contraste ver desfilar en seguida esas tropas ligeras del mundo sabio, con el sombrero en la cabeza y llevando en los labios risa sardónica y desdeñosa!»

Ni fueron solos los citados sabios de primer orden los que, en medio de sus trabajos, investigaciones y descubrimientos referentes á las ciencias físicas y naturales, nada encontraron en éstas que fuera incompatible con la Biblia y sus enseñanzas. Marcharon también por el mismo camino otros sabios posteriores y de reconocida competencia, bastando citar, al efecto, los nombres de Cu-

vier [1], Ampère y Marcel de Sèrres, el cual afirma que no podemos menos de reconocer en Moisés, ó una revelación venida de arriba, ó al menos ese golpe de vista propio del genio, que adivina los misterios de la naturaleza, penetra las tinieblas de que están rodeados, y constituye la verdadera inspiración que aporta á los hombres un rayo de la verdad eterna.

La ciencia verdadera, la ciencia tal como es cultivada y comprendida por los sabios más eminentes, la ciencia legítima y seria, no entraña oposición con la Biblia, ni merece las condenaciones y recelos de ciertos teólogos y exegetas. La ciencia que alegar suele objeciones é incompatibilidades con la Biblia y la revelación, es la ciencia incompleta y superficial, la ciencia que confunde é identifica la tesis demostrada con la hipótesis más ó menos probable; la que identifica lo cierto con lo dudoso, lo verdadero con lo nuevo, lo exacto con lo deslumbrador; la que desconoce, en una palabra, las condiciones legítimas y el límite real de la ciencia, y en su virtud comete frecuentes extralimitaciones con respecto á la esfera propiamente científica.

Hay otra extralimitación no menos ilegítima ni menos peligrosa en el campo de la ciencia, y en la que suelen incurrir, no ya sólo los sabios superficiales, los sabios que forman las tropas ligeras de la ciencia, como decía Claudius, sino también

[1] «Moise, escribe éste, nous a laissé une cosmogonie dont l'exactitude se vérifie chaque jour d'une manière rémarquable.»

algunos sabios de mayor fuste. Consiste esta extralimitación científica en lanzarse á resolver problemas que, por las condiciones de su naturaleza, están fuera del alcance de la experiencia y la observación, y, por consiguiente, fuera del dominio y acción de las ciencias físicas y naturales. Tales son los problemas que se refieren al primer origen y último destino de las cosas, á la primera producción de la materia, al estado inicial del movimiento, á la constitución primitiva de las leyes de la naturaleza, con otros análogos. Si preguntamos al hombre de las ciencias físicas y naturales si el mundo comenzó á existir por creación *ex nihilo*, ó de otra manera, nada puede contestarnos, so pena de abandonar el terreno de la experiencia y la observación, que son su propio terreno; so pena de cometer una extralimitación, porque la experiencia y la observación, por sí solas, nada le dicen ni pueden decir acerca del primer origen del universo. La geología y la paleontología podrán con el tiempo escribir la historia más ó menos exacta del proceso, vicisitudes y transformaciones que contribuyeron á formar la corteza terrestre; pero nunca podrán decirnos por sí solas quién produjo la tierra, ó, digamos mejor, los átomos de que se formó originariamente esa tierra y esa corteza, ni quién depositó en ella los primeros gérmenes de la vida. Y si la astronomía, á su vez, colocándose en el centro de una nebulosa inmensa, llega á contarnos la evolución y transformación de la misma en astros innu-

merables sujetos á leyes determinadas, nunca podrá, ateniéndose á la experiencia sola, designar, ni menos demostrar el origen real de esa nebulosa, ni dar razón suficiente de su existencia y de las leyes que rigen los astros. Una gran parte de las teorías antibíblicas y anticristianas de nuestros días, y con especialidad las que proceden del campo darwinista y monista, no tienen más base que dicha extralimitación científica, el tránsito injustificado desde la experiencia incompleta á la tesis arbitraria y absoluta. El darwinismo evolucionista, última expresión de la ciencia anticristiana y antibíblica, proclama en alta voz que la ciencia y el hombre pueden pasarse sin creación y sin Dios, porque los seres orgánicos todos proceden por generación espontánea de una primera combinación físico-química, la cual, por evoluciones sucesivas y ascendentes, llegó hasta el hombre. Pero, aun supuesta ó admitida la realidad de la generación espontánea y la unidad de la evolución—que es mucho suponer,—¿quién dió el ser á los elementos físico-químicos? ¿Se dieron éstos la existencia á sí mismos? ¿Conocemos siquiera la esencia íntima de esos elementos? ¿Conocemos la esencia de la materia, ni siquiera la del átomo?

El sabio de buena fe no puede menos de reconocer y confesar que á las esencias, y sobre todo al primer origen de las cosas, no puede alcanzar la experiencia; que más allá de ésta hay algo desconocido, impenetrable é inexplicable por medio de experimentos y observaciones. Ni es extraño

que la experiencia no pueda llegar hasta la esencia íntima, y hasta los primeros orígenes de las cosas, cuando ni siquiera puede comprender y explicar lo que está más cerca de la misma, lo que con ella se relaciona de una manera directa é inmediata, como es, por ejemplo, la atracción, que desempeña papel tan importante en el campo de las ciencias físicas y naturales. Y, sin embargo, el mismo Newton decía: «Yo conozco las leyes de la atracción, pero qué cosa sea esta atracción, ni yo lo sé, ni lo sabe nadie, ni lo sabrá jamás».

Ciertamente que cuando la ciencia se ve obligada á confesar que ignora el *cómo* de ciertos fenómenos de escasa importancia relativa, mal puede arrogarse el derecho y la fuerza para conocer y determinar el *porqué* de las leyes del universo, el origen primero de las cosas. «Si se pregunta, dice Quatrefages, *cómo* y *porqué* tal agente produce tal modificación, responderemos francamente que lo ignoramos por completo. *Cómo* las llanuras de Abisinia ennegrecen hasta tal punto, que d'Abbadie vió á su criado cambiar de color en el espacio de un mes; *cómo* la América del Norte adelgaza y hace más alto al anglo-sajón, nada sabemos de la causa de esto; sólo sabemos que sucede así.»

¿Qué deberemos inferir de lo dicho hasta aquí? Que el teólogo y el exegeta están en su perfecto derecho cuando exigen que la ciencia no se extralimite en las discusiones bíblico-científicas; que la hipótesis se presente como hipótesis y no como

tesis demostrada; que la probabilidad no se convierta en certeza; que las afirmaciones no vayan más allá de los datos seguros; que las conclusiones no sean aventuradas y prematuras, sino que se ajusten á las premisas correspondientes. La teología y la exegesis exigen también con perfecto derecho que, al tratarse de la esencia íntima de las cosas y de las primeras causas, la ciencia reconozca su incompetencia radical, ó, en otros términos, que no puede investigarlas y conocerlas, sin salir del método puramente experimental y sin entrar en el terreno de la metafísica.

Por su parte, el hombre de la ciencia tiene derecho á que su libertad de acción y de movimiento en el campo de las ciencias, no sea coartada ni menos condenada en nombre de la exegesis, en nombre de una interpretación más ó menos autorizada, pero no inconcusa ni fijada por autoridad competente. Si ciertos naturalistas, cuyos ataques y negaciones respecto de la Biblia sólo se fundan en alguna de las extralimitaciones indicadas, merecen con justicia el dictado de tropas ligeras que les daba Claudius, en cambio ciertos teólogos y exegetas, que, encastillándose en los moldes estrechos de una exegesis determinada, cierran sus ojos y sus oídos á las investigaciones y descubrimientos de la ciencia moderna, son más vituperables que aquellos otros teólogos á quienes aludía Melchor Cano cuando decía que sólo sabían manejar largas cañas—*arundines longas*—en sus luchas y polémicas contra el protestantismo.

§ IV.

El método exegético y las ciencias naturales.

Expuesta ya y discutida en los párrafos que anteceden la naturaleza de las relaciones, así generales como especiales, que existen ó pueden existir entre la Biblia y la ciencia, procede ahora exponer y discutir el método que en la exegesis bíblica debe adoptar el teólogo católico para proceder con seguridad, á la vez que con desembarazo, en el estudio de las relaciones de conformidad ó discrepancia entre la Biblia y los descubrimientos científicos.

Cuestión es esta de la mayor importancia, y cuya solución exige el conocimiento previo de los dos métodos extremos de exegesis bíblica, aceptados y practicados por determinados escritores y en determinadas épocas. El autor de la *Apología científica de la fe cristiana* resume en los siguientes términos la historia de esos dos métodos, con sus respectivos inconvenientes: «Lo que desde luego admira y desconcierta es el número y la diversidad de los sistemas de interpretación de los textos sagrados comparados con las explicaciones científicas.... Para adquirir nociones claras y exactas que permitan juzgar con conocimiento de causa, bastará distinguir las dos tendencias extremas, los dos principios á que se refieren de cerca ó de

lejos, los métodos exegéticos conocidos y posibles, el *concordista* y el *idealista*....

»El método concordista tiene venerables antepasados en la larga historia de la exegesis cristiana, y conserva hoy partidarios sinceros y autorizados. Según ellos, la Biblia encierra un conjunto de afirmaciones científicas; un gran número de textos se refieren á los hechos de ciencia pura. Deducen de aquí que el apologista tiene obligación de sostener con todos sus detalles la verdad absoluta de estos pasajes de la Escritura y el acuerdo positivo entre cada uno de ellos y los descubrimientos sucesivos de la ciencia.

»El sistema idealista se relaciona con el de la escuela judaico-alejandrina, y cuenta entre sus partidarios á los más ilustres genios de la antigüedad cristiana, desde los maestros del Didascaleo, Clemente y Orígenes, hasta San Agustín. El número de sus defensores, más ó menos declarados, aumenta todos los días, á la par que las necesidades de la apologética y los progresos de la ciencia. La impulsión dada á los espíritus hacia este camino tan anchuroso, racional y conforme con la tradición de los Santos Padres, nació en Roma, y se acentuó fuertemente en Inglaterra, Bélgica, Alemania é Italia: en Francia tropieza con vacilaciones y preocupaciones.

»El punto de partida, el principio mismo de la exegesis idealista, se opone directamente al concordista. La Santa Escritura no tiene nada de común con las ciencias profanas, se abstiene de

instruirnos en este orden de cosas, y no persigue jamás otros fines que los religiosos. El teólogo exegeta tiene el deber de eximir de toda responsabilidad á la Biblia, evitando todo conflicto con las ciencias profanas, y de hacer que sea imposible entre ellas todo antagonismo, separando y aislando sus dominios respectivos; es decir, buscando sólo el acuerdo negativo.

»Fácil sería demostrar los inconvenientes graves que resultan de la aplicación rigurosa de cada uno de estos sistemas. Cohibida por los pormenores, la tendencia concordista es casi siempre estéril, y peligrosa con frecuencia. Después de interrogados, torturados y prensados en todos sentidos los sagrados textos; agotados los recursos de la filología, de la crítica y de la hipótesis, sucede unas veces que estas explicaciones, llamadas conciliadoras, y que sólo son ingeniosas, sutiles y hasta arbitrarias, se destruyen recíprocamente; y sucede otras veces con frecuencia que una conclusión previsora de la ciencia y sus descubrimientos, que han dado lugar á grandes trabajos para armonizarlos con algún texto de la Escritura, quedan desmentidos por descubrimientos nuevos, y hay que resignarse á batirse en retirada, recurriendo á cualquiera otro expediente de conciliación. Estas variaciones indefinidas, lejos de ser útiles á la exegesis, la perjudican en su autoridad y en su dignidad. Un sabio Obispo las calificaba, tal vez con demasiada severidad, con el nombre de palinodias. Los ejemplos y lec-

ciones de este género nunca han sido tan frecuentes como en nuestro siglo, porque las revelaciones de la ciencia son numerosísimas y sus teorías muy efímeras.

»De aquí que los exegetas contemporáneos más perspicaces y autorizados, manifiesten, como ya hemos dicho, su preferencia por otro método más extenso y fecundo. Pero bueno es añadir, é insistiremos en este punto, que la tendencia opuesta ofrece también sus peligros, por lo cual es muy conveniente ponerse en guardia contra el idealismo exagerado.

»No se puede, en efecto, admitir sin imprudencia, sin una especie de abdicación, que el único objeto del apologista consiste en manifestar el acuerdo negativo, la falta de contradicción, y aun de concierto real, entre los textos inspirados y las ciencias naturales. El apologista puede y debe ir más allá, so pena de abandonar posiciones maestras, que con el tiempo sentirá amargamente haber desamparado [1].»

La marcha progresiva de las ciencias naturales en nuestros días, juntamente con los ensayos diferentes realizados para establecer relaciones armónicas, ó al menos no contradictorias, entre aquéllas y la Biblia, ponen de manifiesto, en nuestro sentir, que el apologista cristiano debe permanecer á prudente distancia de las exageraciones del método concordista y del método idealista, adop-

[1] *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, par le chan. Duilhé de Saint-Projet: 1.ª p., cap. v.

tando un método que pudiera llamarse moderado, sirviéndose, ya del uno, ya del otro, según las materias y circunstancias, aproximando y fundiendo los dos métodos opuestos, suavizando sus asperezas y evitando sus exageraciones.

Cuando los partidarios del método idealista afirman que la exegesis bíblica debe marchar con independencia de las ciencias naturales, porque el objeto de la Biblia es dar al hombre lecciones de moral y religión y no lecciones de física ó astronomía, su afirmación es verdadera en tesis general; pero no lo es si semejante afirmación se toma en sentido absoluto y exclusivista; ó, lo que es lo mismo, si pretenden significar que la exegesis bíblica para nada tiene que ocuparse en los descubrimientos y teorías de la ciencia. Tomada su afirmación en este sentido, es de todo punto inexacta, por dos razones: 1.ª, porque ciertas verdades morales y religiosas enunciadas en la Biblia se hallan en relación íntima por parte de su enunciación con verdades y fenómenos del orden natural; 2.ª, porque la experiencia ha demostrado y demuestra cada día que en la ciencia actual,—y lo mismo puede suponerse para la futura,—existen descubrimientos, hipótesis fundadas, datos y teorías respetables, que pueden servir para aclarar interpretaciones dudosas, y hasta para descubrir y fijar el sentido verdadero de un texto bíblico, bien así como los antiguos exegetas utilizaron el conocimiento de las lenguas, costumbres é instituciones de hebreos, asiáticos, grie-

gos y romanos, para fijar el sentido verdadero de ciertos pasajes de la Escritura. El teólogo que hoy utiliza los descubrimientos é hipótesis serias de la ciencia para interpretar la Sagrada Escritura, camina sobre las huellas de los antiguos Padres y Doctores de la Iglesia, quienes con este mismo objeto, echaron mano de los elementos que les suministraban las ciencias de su época.

Indicado queda que otra de las razones que impiden la aceptación del método idealista en sentido absoluto y exclusivista, es la existencia de pasajes bíblicos que entrañan relaciones más ó menos explícitas, pero innegables, con fenómenos científicos, siquiera el fin principal de dichos pasajes sea comunicar verdades morales y religiosas. Tal sucede con la historia de la creación del mundo contenida en el Génesis. El Hexameron bíblico expuesto por el autor del Pentateuco, y objeto preferente de los trabajos exegéticos de los antiguos Padres de la Iglesia y de los teólogos escolásticos, se halla de tal manera relacionado con los hechos y fenómenos investigados por las ciencias naturales, que no es posible prescindir de las enseñanzas de éstas al exponer é interpretar su sentido, á no ser para aquellos que, adoptando la teoría radical de Clifford, nieguen todo carácter histórico á la narración mosaica de la creación, bien que, aun en esta teoría, es difícil prescindir por completo de lo que constituye el objeto y materia de las investigaciones científicas. En todo caso, los que no aceptan la teoría del

Obispo irlandés habrán de interpretar y dar alguna razón á la vez del orden y proceso de la creación de los cuerpos, según se presenta en la narración de Moisés, fijando el significado de algunas palabras, é investigando las relaciones posibles entre ciertos cuerpos y fenómenos del mundo, con respecto al modo y proceso de su creación ó aparición, según el relato bíblico.

De aquí la necesidad de estudiar y conocer los descubrimientos, conclusiones é hipótesis autorizadas de la ciencia, á fin de reconocer y comprobar que, lejos de oponerse á las enseñanzas bíblicas, se hallan más bien en armonía con éstas. Y aquí comienza la misión, á la vez que el peligro, del método concordista. Su misión es poner en armonía las enseñanzas bíblicas con las enseñanzas legítimas de la ciencia; investigar y fijar los puntos en que coinciden, ó al menos no se contradicen, la Biblia y la ciencia; echar mano de los descubrimientos, hipótesis fundadas y conclusiones realmente científicas, pertenecientes á las ciencias físicas y naturales, lo mismo que á las históricas, filológicas, etnográficas, para ponerlas en contacto y en relaciones de conformidad con las interpretaciones posibles, con el sentido real de determinados textos bíblicos.

Pero si el método concordista tiene una misión elevada y noble de suyo, y si es incontestable que ha prestado buenos servicios á la apologética cristiana, no es menos cierto que en ocasiones ha perjudicado á ésta, poniendo en peligro su valor

propio y su independencia legítima. Así, por ejemplo, ciertos exegetas concordistas, arrastrados por el afán de establecer armonías y concordias por todas partes y en todas las materias, exageraron en demasía las relaciones de conformidad entre la Biblia y los descubrimientos y afirmaciones de la geología en sus primeros pasos, pretendiendo ver armonías y concordancias hasta en los menores detalles de la narración mosaica. Como no podía menos de suceder, cuando la geología, en su marcha progresiva, hubo de abandonar ciertas teorías é hipótesis por ella misma antes admitidas, los exegetas que, en su entusiasmo concordista, habían llevado más allá de los justos límites las armonías y concordancias entre la ciencia geológica y la Biblia, se vieron en la necesidad de volver sobre sus pasos, renunciando á ciertas y determinadas armonías de detalles, incompatibles con los progresos posteriores de la geología; armonías que los hombres prudentes y ajenos á todo espíritu sistemático habían considerado, con razón, como prematuras y exageradas.

De las reflexiones que anteceden parece inferirse que la razón y la experiencia prueban de consuno que el apologista de la fe debe dar la preferencia al método moderado ó medio, el cual, participando del concordista y del idealista, evite los excesos y peligros del uno y del otro. En todo caso, el apologista cristiano debe guardarse de calificar de heréticos, ni siquiera de erróneos, en

nombre de la Biblia, á ciertos sistemas científicos, siquiera los tenga él y los tengan otros por falsos. Por punto general, el apologista católico debe abstenerse de buscar en los libros santos soluciones á los problemas pertenecientes á las ciencias físicas y naturales; no debe convertir la Biblia en «una especie de criterio de la verdad científica», como dice Schäfer; y debe abstenerse también de citar, *opportune et importune,* textos de la Escritura en controversias referentes á los fenómenos de la naturaleza. Por lo demás, en esta cuestión del método exegético, como en tantas otras, la Iglesia concede amplia libertad al apologista, y por esta razón nuestras preferencias en favor del método moderado ó mixto, no nos impiden respetar las de otros escritores en favor del concordista puro ó del idealista.

Lo que sí nos parece prudente recordar y repetir es que esta cuestión del método exegético de la Biblia en sus relaciones con las ciencias profanas, es cuestión muy capital para el apologista católico, quien no debe perder de vista los ejemplos que en la materia nos dejaron los antiguos Padres y Doctores de la Iglesia, ni olvidar la prudente máxima de San Agustín, cuando advierte que en las cosas obscuras y que los sentidos alcanzan difícilmente, aun cuando encontremos ó leamos en la Escritura algo referente á las mismas que, sin perjuicio de la fe, puede tomarse en diferentes sentidos, no nos precipitemos, adhiriendo de tal manera á una de las sentencias, que

permanezcamos pertinazmente en ella, aun en el caso de que fuese destruida mediante examen más diligente de la cuestión: de lo contrario, nos haremos la ilusión de pelear en favor de la Escritura, cuando en realidad pelearemos por nuestra opinión personal [1], y propia. No nos dejemos seducir, añade más adelante, por la vana charlatanería de una ciencia vana, ni se alarme nuestra religión por opiniones supersticiosas y falsas: *Neque falsæ philosophiæ loquacitate seducamur, neque falsæ religionis superstitione terreamur.*

Por lo demás, dicho se está que las reservas que imponen al apologista cristiano las condiciones de la polémica científico-religiosa de nuestra época están en relación con el desenvolvimiento y progresos de la ciencia á que se refiere el texto bíblico cuyo sentido se trata de fijar. El exegeta contemporáneo necesita seguir poco á poco y con ojo penetrante la marcha y evoluciones de las ciencias, si ha de utilizar sus progresos y los elementos de exegesis que pueden suministrar al teólogo para reconocer y fijar el sentido

[1] «In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta etiam divina legerimus, quæ possunt, salva fide, qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nullam earum nos præcipiti affirmatione ita projiciamus, ut si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus, non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse, quæ nostra est, cum potius eam, quæ Scripturarum est, nostram esse velle debeamus.» *De Genes. ad litt.*, lib. I, cap. XVIII.

de un texto, antes dudoso y susceptible de interpretaciones diferentes.

Hoy más que nunca es preciso no perder de vista que la Biblia y la ciencia no son dos enemigos destinados á combatirse y destruirse mutuamente, sino, por el contrario, dos manifestaciones legítimas y como paralelas de la verdad divina.





CAPÍTULO V

RELACIONES GENERALES DEL HEXAMERON BÍBLICO CON LA CIENCIA MODERNA Y CON LA TRADICIÓN CRISTIANA.

La historia de la creación y formación del mundo, verificada en *seis* días, según la narración de Moisés en los primeros versículos del Génesis, ha sido objeto en todo tiempo de interpretaciones muy diversas, á contar desde los primeros siglos del Cristianismo, y ha dado origen á no pocas controversias interesantes y de trascendencia en el terreno religioso y científico. Merced á las vicisitudes y progresos reales de la geología, de la paleontología, de la astronomía, de la etnografía, de la filología, de la física y química, con las demás ciencias físicas y naturales, han menudeado y menudean en nuestra época los ataques y defensas del Hexameron bíblico, el cual, como era de esperar, no solamente ha salido incólume de estos ataques, sino que ha visto comprobados sus asertos fundamen-

tales por las investigaciones y descubrimientos de la ciencia, encontrando además en ésta datos y elementos nuevos, más ó menos seguros, para reconocer y fijar el sentido de textos pertenecientes al Hexameron, que antes ofrecían graves dudas y obscuridades impenetrables.

ARTÍCULO I.

EL HEXAMERON BÍBLICO Y LA CIENCIA MODERNA EN GENERAL.

De conformidad con el título y objeto de este capítulo, procede indicar aquí las relaciones generales que existen hoy entre el Hexameron bíblico y la ciencia en su estado actual. Al efecto, es preciso fijar los términos y el estado de la cuestión, exponiendo las ideas ó nociones que han de servir en cierto modo de base para la discusión y resolución de los muchos y trascendentales problemas hexamérico-científicos. Reduciremos á cuatro capítulos esas nociones previas: *a)* enseñanza moral y religiosa, contenida y promulgada en el Hexameron de Moisés; *b)* teorías é ideas principales de la ciencia moderna acerca de los elementos primitivos del universo material, y constitución íntima de los cuerpos con sus leyes; *c)* teorías aceptadas y conclusiones ciertas de la geología y paleontología con relación al Hexameron bíblico; *d)* la hipótesis ó teoría astronómica referente al origen y formación de los grandes cuerpos que constituyen ó componen el universo.

§ I.

La enseñanza moral y religiosa contenida en el Hexameron.

Apuntado queda ya en páginas anteriores que la Biblia, ó, lo que es más exacto, Dios, al hablar al hombre por medio de la Biblia, no se propone comunicarle ideas y verdades científicas, sino ideas y verdades religiosas y morales. De conformidad con esta doctrina, podemos decir que el texto bíblico hexamérico, juntamente con el que se refiere al hombre, término y coronamiento de la obra de los seis días, nos conduce á las siguientes afirmaciones en el orden moral y religioso:

1.ª Dios sacó de la nada al universo mundo, creando por lo menos la materia primera, los elementos generales primitivos del mismo.

2.ª Este Dios, que creó *ex nihilo* al universo mundo, debe ser y es por necesidad de su misma naturaleza soberanamente perfecto, infinito, anterior y superior al mundo, el cual depende en absoluto de su voluntad, de manera que pudo crear al mundo y no crearlo, pudo crear un mundo diferente del actual, y pudo darle leyes y modo de ser diferentes; su inteligencia es infinita, é infinita también su voluntad y su libertad y su felicidad, con independencia de todo otro ser.

3.ª Este Dios creador del universo mundo, lo rige y gobierna por medio de su providencia, la cual se extiende de una manera especial al hom-

bre creado por Dios á su imagen y semejanza, con capacidad, medios y obligación de conocer, amar, obedecer y honrar á su Creador, y gozar ó participar de la felicidad divina después de la muerte.

4.ª Adán, desobedeciendo y rebelándose contra Dios, perdió el derecho á esa felicidad suprema, y vió debilitarse las fuerzas recibidas para conocer, amar y servir á Dios, arrastrando en su caída á los demás hombres, como padre, cabeza y representante del género humano.

5.ª En reconocimiento y memoria de los grandes bienes recibidos de Dios, de su supremo dominio sobre las cosas, y del beneficio especial de la creación, el hombre debe dedicar un día cada semana al servicio, honor y culto del Supremo Hacedor.

§ II.

Teorías é ideas principales de la ciencia acerca de los elementos primeros y constitución íntima del universo material.

La astronomía, la física, la química y la mecánica son las cuatro ramas de la ciencia moderna cuyas investigaciones y descubrimientos más eficazmente han contribuido á que aquélla posea hoy teorías más ó menos verosímiles, ideas más ó menos exactas acerca de la constitución íntima de los cuerpos, y por consiguiente también acerca de la naturaleza y condiciones de los elementos primitivos del mundo material y su estado originario.

Entre las diferentes teorías excogitadas por la ciencia para dar razón de los fenómenos del mundo material y fijar sus leyes, ninguna hay acaso que ofrezca aplicaciones tan importantes y fecundas como la llamada teoría dinámica. Supone esta teoría la existencia de una energía ó fuerza que acompaña ó se encuentra en la materia desde su origen, ó al menos desde que comenzó á experimentar algún movimiento.

Esta fuerza, que nosotros llamaríamos cósmico-material, para excluir de ella la energía y movimiento especial de los seres inteligentes y libres, permanece siempre la misma en su esencia ó cantidad íntegra, si es lícito hablar así, de modo que ni nace ni perece, ni aumenta ni disminuye jamás en cuanto al fondo. En cambio, no solamente está sujeta á continua acción y movimiento, sino que los fenómenos todos del mundo material, desde la condensación paulatina de las nebulosas hasta las diferencias y matices más tenues é insensibles de los colores, del sonido, etc., no son más que resultado y manifestaciones de esa fuerza, aplicada á la materia ponderable é imponderable, movimientos varios de los átomos primigenios y del éter. Según esta teoría, la materia se halla sujeta constantemente á un movimiento, ora de vibración, ora de traslación, y los fenómenos todos que se manifiestan en el universo corpóreo, la luz y el calor, la atracción y el magnetismo, la electricidad, el peso, etc., no son más que transformaciones del movimiento de los átomos. De

aquí lo que se llama teoría de la *correlación* ó *equivalencia de la fuerza*, según la cual, los movimientos siderales, como todos los fenómenos físicos, químicos y mecánicos, pueden apellidarse y son realmente transformaciones, formas diversas del movimiento, pudiendo añadirse que las previsiones é inducciones teóricas en esta cuestión, han sido verificadas y confirmadas por la experiencia. La cual prueba con hechos tangibles é indubitables que un movimiento material de traslación engendra fácilmente calor, algunas veces luz y electricidad ; como prueba también que las acciones químicas producen generalmente calor, electricidad, etc. La física y la química llegan hoy hasta fijar con bastante exactitud la correlación ó equivalencia entre el calor y el movimiento, señalando la cantidad de calor que corresponde á una cantidad dada de movimiento.

La citada teoría ó hipótesis dinámica conduce, por legítima inducción, á considerar el Universo material ó mundo de los cuerpos como compuesto de dos elementos fundamentales, que son: 1.° la *materia*, y 2.° la *fuerza*, toda vez que son suficientes para dar razón de los fenómenos que se realizan en el universo. En atención, sin embargo, á que algunos de esos fenómenos no pueden concebirse ni recibir oportuna explicación sin admitir, además de la materia ponderable, otra imponderable que suele llamarse éter, bien puede decirse que, en opinión de los representantes más autorizados de las ciencias físicas y naturales en

nuestros días, el universo material, el mundo de los cuerpos, se resuelve y descompone en tres elementos primordiales, que son: *a)* la materia ponderable; *b)* la materia imponderable; *c)* la fuerza; cuya naturaleza, atributos y condiciones de existencia vamos á resumir de conformidad con las ideas y afirmaciones más legítimas de la ciencia moderna, ideas y afirmaciones que conviene tener presentes, porque habrán de entrar con frecuencia en la discusión y solución de algunos de los problemas hexamérico-científicos en que debemos ocuparnos más adelante.

a) *La materia ponderable.*

Si hacemos abstracción de lo que enseñar puede la filosofía propiamente tomada acerca de la constitucion primitiva y esencial de los cuerpos, y si consideramos éstos desde el punto de vista ó en el terreno propio de la química, encontramos que ésta divide las substancias materiales en cuerpos *simples* y cuerpos *compuestos*. Reciben el nombre de cuerpos simples aquellos que sólo presentan una misma substancia, cualesquiera que sean las operaciones químicas ó físicas y las transformaciones á que se les someta. Si, por el contrario, se trata de una substancia que se resuelve ó descompone en dos ó más substancias diferentes, como se verifica en el agua, que se resuelve en oxígeno é hidrógeno, recibe el nombre de compuesta. Si hemos de dar crédito á los

químicos contemporáneos, las substancias ó cuerpos simples, cuyas combinaciones varias dan origen ó constituyen los cuerpos todos de la Naturaleza [1], son en número de sesenta y seis, número que debe considerarse como provisional, y no como absoluto y definitivo; porque nadie nos asegura que, andando el tiempo, no se descubra alguna nueva substancia simple diferente de las conocidas hoy. Más todavía: no es imposible que algunos de los cuerpos considerados hoy como simples por la química, se descompongan y resuelvan el día de mañana, merced á los progresos de la ciencia y de sus medios de análisis, en dos ó más nuevos elementos. De modo y manera que, en realidad, no sabemos á punto fijo cuántos y cuáles son los cuerpos ó substancias absolutamente simples.

Es esto tanta verdad, que no faltan químicos autorizados, entre los cuales sobresalen Ampère, Cauchy, Würtz, los cuales, sin hacer afirmaciones positivas en la materia, apuntan la idea, no rechazan la posibilidad de que el mundo material encierre un elemento substancial único, una sola substancia verdaderamente simple, convirtiéndose, en esta hipótesis, los cuerpos que hoy llamamos simples en cuerpos realmente compuestos.

[1] Estas teorías y afirmaciones de los químicos no excluyen en absoluto la teoría escolástica acerca de la constitución y generación de las substancias materiales, teoría que es perfectamente conciliable con las citadas de los químicos, al menos en cuanto al concepto esencial de aquélla.

Sea de esto lo que quiera, y ateniéndonos por ahora á lo que la física, la mecánica y la química nos dicen acerca de la constitución de los mismos cuerpos considerados como simples, diremos que éstos se componen de átomos similares ó de naturaleza idéntica, es decir, de elementos sumamente pequeños perfectamente indivisibles, y que vienen á ser como los elementos originarios, indestructibles, permanentes, idénticos consigo mismos, cualesquiera que sean las transformaciones, combinaciones y modos de ser de las substancias en cuya constitución entran. Téngase presente que la indivisibilidad de los átomos debe entenderse en sentido relativo más bien que absoluto; en el sentido de que los medios de que dispone el hombre son y serán por siempre insuficientes para realizar su división, sin que esto obste para que en sí mismos, y acaso en virtud de determinadas fuerzas de la naturaleza, sean divisibles, toda vez que es preciso concederles alguna extensión, siquiera sea mínima y casi infinitamente pequeña.

He aquí ahora las ideas principales y las afirmaciones más generalmente recibidas por la ciencia moderna acerca de la naturaleza y modo de ser de los átomos constitutivos de la materia ponderable, por más que, en nuestra opinión, esas ideas tienen bastante de hipotéticas, y las afirmaciones que de las mismas arrancan, tienen más de postulados que de conclusiones científicas. Quienquiera que de buena fe hable, habrá de reconocer

que la experimentación, la ciencia experimental no ha llegado, ni llegará probablemente nunca hasta el átomo, hasta conocer la esencia íntima de éste. Resultado y prueba de esta ignorancia es la diversidad de opinión entre los químicos acerca de las especies de átomos; pues mientras unos suponen que hay tantas especies de átomos como son las especies de cuerpos simples, otros suponen que los átomos todos son de una sola y misma especie: dada esta identidad substancial de átomos, la diversidad de las substancias materiales resultaría de la diversidad del número, de la situación y de los movimientos de los expresados átomos.

Ya se ha dicho que los átomos son en número incalculable y de una pequeñez casi infinita. Pero los sabios, y especialmente los químicos, suponen y afirman además:

a) Que los átomos contenidos en un cuerpo dado están separados entre sí por distancias que, si bien son mínimas consideradas en sí mismas y por comparación á las distancias que separan un cuerpo de otro, son muy grandes, si se tiene en cuenta la pequeñez suma y casi infinita de aquéllos.

b) Que los átomos no permanecen inmóviles en el cuerpo por ellos constituido, sino que ejecutan sin cesar movimientos oscilatorios: las modificaciones y circunstancias de estos movimientos atómico-oscilatorios, y con especialidad su rapidez, determinan la producción y diferencia

de la luz, el sonido, el calor y otros fenómenos de la naturaleza. De la rapidez suma y de la pequeñez especial de esas oscilaciones de los átomos puede formarse idea sabiendo que, según la generalidad de los físicos y químicos, hay oscilaciones atómicas que se cuentan por centenares de millones en un segundo, y que la amplitud del espacio ó distancia que recorren representa millonésimas de milímetro.

c) Que los átomos son impenetrables, incompresibles é indestructibles. Dos átomos no pueden ocupar el mismo lugar. Cuando el volumen de un cuerpo se disminuye ó reduce por medio de la compresión, los átomos que lo componen se aproximan unos á otros; pero cada uno de ellos permanece idéntico, sin experimentar compresión ni disminución de volumen. El hombre y la naturaleza pueden combinar de diversas maneras los átomos que constituyen el universo material; pero no pueden aniquilar ninguno de ellos, como tampoco pueden crearlo. La cantidad total de materia de que se componen los cuerpos todos de la Naturaleza, ó universo material, permanece siempre la misma en medio y á pesar de las múltiples transformaciones y combinaciones variadas y frecuentes que experimenta.

b) *La materia imponderable.*

Entre los átomos de materia ponderable existen, según acabamos de ver, y según suponen los

físicos y químicos más autorizados, espacios que, aunque muy pequeños en sí mismos, pueden decirse grandes con relación á los átomos. Esos espacios están llenos y ocupados por el *éter*, que recibe el nombre de *materia imponderable*.

Si preguntamos ahora á los indicados físicos y químicos por la naturaleza y propiedades del éter, nos dirán:

a) Que la tenuidad del éter excede incomparablemente á la de la materia ponderable, de manera que los átomos del éter son millares, y probablemente millones de veces más sutiles y pequeños que los de aquélla. Los sutilísimos átomos etéreos están tan próximos unos á otros, que si nos fuera dado verlos, el éter se nos presentaría como una masa densa y continua, pero más transparente que el cristal.

b) Que á virtud de la extrema pequeñez ó tenuidad de los átomos que constituyen el éter, éste penetra sin dificultad alguna en todos y por todos los cuerpos, por duros y compactos que sean, llenando los espacios que entre sí dejan los átomos de la materia ponderable, lo mismo en el oro que en nuestra sangre y nervios, como también en los espacios intersiderales, de manera que debe concebirse como el medio ambiente universal ó cósmico, en el cual y con auxilio del cual se verifican todos los movimientos y fenómenos del mundo, desde los movimientos de los astros y estrellas en sus grandes órbitas, hasta las oscilaciones, casi infinitas en número,

y de espacio infinitesimal recorrido, que acompañan la producción de la luz, del calor, de los colores, etc.

c) Que los átomos etéreos obran como si fueran absolutamente elásticos. De aquí se infiere que cuando dos átomos de éter chocan entre sí en opuesta dirección, cada cual vuelve atrás, conservando la misma fuerza y velocidad que tenían. Como quiera que los átomos del éter, que penetran por todas partes y lo llenan todo, están en continuo movimiento, resulta que cada átomo etéreo choca en todas direcciones con los átomos inmediatos millares y millones de veces por segundo, choques que producen ó determinan en la masa del éter una serie casi infinita de oscilaciones y movimientos vibratorios, dicho se está que la rapidez de estas vibraciones, así como la pequeñez del espacio ó distancia recorrida en cada una de ellas, es superior á lo que la imaginación del hombre puede representarse.

d) Que los átomos del éter no están sujetos á la atracción, y siendo ésta la que produce y determina la gravedad ó peso de los cuerpos, el éter, sin dejar de ser materia, sin dejar de ser verdadero cuerpo, carece de todo peso, y de aquí su denominación de materia *imponderable*. Ni la carencia de peso, ni la excesiva sutileza del éter, impiden que las corrientes de éste den origen á fenómenos de grande fuerza é intensidad, como se ve en los efectos del rayo.

No estará de más advertir ahora que lo que se

acaba de exponer acerca de la existencia y propiedades del éter no sale de la esfera de las hipótesis más ó menos probables, porque, hoy por hoy, la ciencia no posee conocimientos directos é inmediatos acerca de la existencia, y menos acerca de la naturaleza íntima [1], real, del éter. Ello es cierto, sin embargo, que la existencia del éter y de las propiedades del mismo que dejamos apuntadas, representan inducciones científicas apoyadas en fenómenos y hechos convenientemente observados, razón por la cual procede admitirlos, al menos como bastante probables, mientras que la ciencia, en sus progresos y sucesivos descubrimientos, no les quite su probabilidad actual.

c) *La fuerza.*

Es cosa corriente y sabida que los sabios convienen hoy en admitir la inercia radical y substancial de la materia. Es decir, que para los representantes más caracterizados de la física, de

[1] Es esto tanta verdad, que no faltan sabios que, sin negar la existencia del éter en general, tienen por probable, ó posible al menos, que los átomos del éter no se diferencien esencialmente de los átomos de la materia ponderable. En esta hipótesis, los átomos de la materia ponderable serían agrupaciones de átomos del éter, que son mucho más sutiles, y las diferencias de peso, volumen, etc., de los primeros, tendrían su razón suficiente en las diferencias de número y figura geométrica de los átomos etéreos que entran en su formación. De ser verdadera esta hipótesis, se llegaría en determinado sentido á la unidad de substancia para el mundo material, porque los átomos del éter constituirían el elemento primigenio único de todos los cuerpos.

la química y de la mecánica, la materia es indiferente por su naturaleza propia al movimiento, de manera que permanecerá siempre en el estado de reposo si alguna causa exterior no la pone en movimiento, y una vez adquirido éste, en él permanecería eternamente, si causas extrañas ó distintas de la materia no determinaran su modificación y terminación. Por esta razón, y en este sentido, decían los antiguos Escolásticos que *Omne quod movetur ab alio movetur.*

Ahora bien : lo que contiene la razón suficiente del tránsito de la materia del estado de reposo al de movimiento; aquello que provoca y determina el movimiento inicial de los cuerpos, á la vez que su comunicación á otros cuerpos bajo diferentes formas y manifestaciones, es lo que llamamos *fuerza,* cualquiera que sea su origen, su naturaleza, su cantidad y sus efectos ó modos de obrar. Cuando arrojamos una piedra hacia arriba, si ésta sale de su reposo y llega hasta cierta altura, es en virtud de la fuerza é impulsión que recibió del brazo, siendo de notar que la piedra perseveraría subiendo indefinidamente á virtud de la impulsión que recibió, si ese movimiento de ascensión no fuera disminuido y retardado en sentido contrario por otra fuerza, que es la fuerza de atracción ejercida por la tierra.

Toda vez que, según hemos indicado, los átomos de la materia ponderable, lo mismo que los de la imponderable, están en continuo movimiento, y

siendo, por otra parte, aquellos átomos los primeros elementos constitutivos del mundo material, es preciso admitir la existencia de una fuerza comunicada á los átomos desde su origen, ó al menos desde que se pusieron en movimiento para formar los diferentes cuerpos de la Naturaleza.

Dejando para los hombres de la física y de la mecánica tratar de las diferentes especies de fuerzas aceleradoras, perturbadoras, de atracción, centrífugas, centrípetas, etc., así como de la intensidad, dirección y modos de comunicación, etc., para el objeto propio de este libro, baste consignar que la cantidad, la suma total de fuerza que contiene el universo material, es verdaderamente prodigiosa é inmensa. Para convencerse de ello, basta fijar la consideración en la cantidad extraordinaria de energía que suponen y exigen: *a)* la multitud de locomotoras en los ferrocarriles junto con la infinita variedad de máquinas de vapor, hidráulicas, etc., que llenan los pueblos, las ciudades, los mares y los campos de las naciones más ó menos civilizadas; *b)* los movimientos rapidísimos que soles, estrellas, planetas y cometas innumerables ejecutan en órbitas numerosas y de magnitud incalculable, sin contar los miles de soles, estrellas, planetas y nebulosas impenetrables hoy todavía á nuestros instrumentos ópticos; *c)* las grandes tempestades de la atmósfera y del Océano, el perpetuo movimiento de las olas de los mares, junto con el movimiento continuo de los

grandes y pequeños ríos que cruzan la superficie de nuestro globo.

Por lo demás, ya queda apuntado arriba que esta fuerza prodigiosa es única, es decir, que la suma total de las fuerzas que producen los movimientos mencionados, á la vez que los múltiples y variados fenómenos físicos y químicos que se verifican en el universo, es siempre la misma é idéntica; de manera que, así como no se produce de nuevo ni se aniquila átomo alguno, así tampoco se produce ó se pierde partícula alguna de la fuerza cósmico-material. Y decimos cósmico-material, porque hacemos abstracción aquí de las fuerzas vitales, al menos de las que son peculiares al hombre como ser inteligente y libre. Con esta indestructibilidad y permanencia de la fuerza, está relacionada la llamada teoría de la equivalencia ó correlación de las fuerzas físicas y químicas, teoría que tiende hoy á adquirir caracteres de verdad demostrada.

Nada decimos aquí acerca del origen de la fuerza; porque las cuestiones referentes á este origen, lo mismo que las referentes al origen de la materia ó de los átomos, son cuestiones cuyo examen y resolución pertenecen á la filosofía y á la metafísica, pero no á las ciencias físicas y naturales, cuyo método y cuyas inducciones científicas no pueden traspasar los límites de la experiencia, la cual ni ha llegado, ni llegar puede al origen primero de la fuerza y de la materia. Los representantes del materialismo contemporáneo suelen afirmar que

la fuerza es una propiedad ó atributo esencial [1] de la materia; pero esta afirmación, necesaria sin duda é indispensable para sostener su sistema, no pasa de ser un postulado muy en armonía con la idea materialista, pero un postulado nada más; una afirmación gratuita en el terreno de la ciencia. De conformidad con las leyes de ésta y del verdadero método científico, la mayor y más sensata parte de los sabios contemporáneos reconocen que nada saben ni pueden afirmar acerca del origen primero y naturaleza íntima de la fuerza, y que se trata aquí de un problema de solución imposible para la ciencia como tal, para la ciencia, que se atiene á legítimas inducciones.

§ III.

Las teorías y conclusiones más autorizadas de la geología y paleontología.

¿Qué nos enseña la geología acerca de los materiales que constituyen la costra de la tierra?

En primer lugar, que estos materiales no están amontonados sin orden ó en confusa mezcla, sino que, por el contrario, ofrecen caracteres de co-

[1] A propósito de esta pretensión del materialismo, Carpenter escribe lo siguiente en la *Revue scientifique:* «Nous traitons de fou l'homme qui attribue à l'arbre moteur d'une filature de coton un pouvoir inhérent, parce qui il voit cet arbre se terminer dans un mur qui cache la véritable puissance motrice. Ne sommes-nous pas coupables de la même folie en attribuant un mouvement propre aux atomes constitutifs de la matière, parce que le «pouvoir» qui les fait mouvoir nous est caché?»

locación ordenada y sistemática. Registrando los terrenos que desde la superficie descienden hasta el núcleo de la tierra ó sus cercanías, el observador encuentra una serie ordenada de lechos ó *estratos,* para hablar el lenguaje geológico, compuestos de diferentes substancias, como arcilla, creta, caliza, hulla, arena, etc., superpuestos unos á otros. La estructura y situación de estas capas estratificadas revelan claramente que debieron su origen y formación inmediata á las aguas, en cuyo fondo fueron depositándose paulatinamente, y, por consiguiente, que necesitaron millares y millares de años para llegar á su estado actual, atendido su número, su espesor y la manera de su formación.

La inspección y examen de estas rocas sedimentarias, [1] que también se llaman acuosas, por-

[1] Sabido es que la palabra *roca* se aplica indiferentemente por los geólogos á todas las substancias que forman la costra de nuestro globo, siquiera se trate de substancias más ó menos blandas, como la arcilla, ó que carecen de la cohesión y dureza de la piedra, como la arena. Esta denominación prevaleció al fin entre los geólogos, por más que al principio ensayaron algunos introducir un lenguaje menos ocasionado á confusión, según indica Lyell. «Los antiguos autores ingleses, escribe éste, se esforzaron en evitar esta confusión de lenguaje, designando las materias que constituyen la corteza terrestre bajo los dos nombres de *rocas* y de *terrenos*. Pero el paso desde el estado de blandura y de incoherencia al estado pétreo es algunas veces tan insensible, que los geólogos de todos los países han creído indispensable adoptar para ambos casos un solo término técnico.... El principiante, sin embargo, no debe perder de vista jamás que la palabra *roca* no implica de ningún modo el que la masa mineral haya de hallarse en un estado pétreo ó de endurecimiento.» (*Elementos de Geología*, trad. por J. Ezquerra, pág. 5.)

que representan materias depositadas de una manera más ó menos lenta y sucesiva por el movimiento de las aguas, marinas unas veces, y otras lacustres y fluviátiles, aun consideradas en sí mismas ó con abstracción de sus relaciones con las demás rocas geológicas [1], inclusas las llamadas metamórficas, que deben su origen en gran parte á las aguas, llevan en sí testimonios auténticos más que suficientes para reconocer y afirmar que antes, mucho antes que el hombre apareciera en la

[1] Inútil parece advertir que los geólogos admiten generalmente tres especies de rocas, además de las sedimentarias, que son : *a)* Las rocas *volcánicas*, ó sea las que deben su origen, antiguo ó moderno, á la acción del fuego ó calor subterráneo. *b)* Las rocas *plutónicas*, que, aunque deben su origen al fuego central, como las volcánicas, se diferencian de éstas porque se suponen formadas á mayores profundidades y sujetas á enfriamiento más lento que el de las volcánicas, por hallarse éstas en la superficie ó cerca de ésta, y, por consiguiente, no sujetas á la grande presión que gravita sobre las plutónicas y que determina su enfriamiento lento. De aquí es que las rocas plutónicas, aunque convienen ó se asemejan á las volcánicas en cuanto á su causa común, que es el fuego, y también en no contener restos orgánicos de ninguna especie, se diferencian, además de lo ya indicado, en que la textura de las primeras es más cristalina que la de las segundas, y en que carecen de tobas, de brechas y de las cavidades celulares que se observan en las segundas. *c)* Las rocas *metamórficas*, que comprenden diferentes estratos cristalinos y pizarras, como el gneiss, los esquistos micáceos, algunas clases de mármol, la pizarra arcillosa, etc. Estas rocas deben su origen al agua y al fuego juntamente, en opinión de los geólogos más autorizados, entre los que figura Lyell, puesto que, según el geólogo inglés, «las materias que componen estos estratos fueron originariamente depositadas por las aguas bajo la forma ordinaria de sedimento; pero posteriormente fueron alteradas por el calor subterráneo, habiendo adquirido así otra textura».

tierra, habían pasado sobre ésta millares y millares de años y aun de siglos, durante los cuales se fueron forjando, y digamos como organizando sistemáticamente y sin confusión los diferentes terrenos que constituyen la costra de nuestro globo, y en ellos y con ellos aparecieron también multitud de seres orgánicos, variedad grande en las manifestaciones de la vida.

Y aquí nos hallamos ya en presencia de la paleontología, auxiliar poderoso, ó, digamos mejor, complemento de la ciencia geológica. Los árboles y plantas, los huesos y conchas, los innumerables fósiles, en una palabra, que el observador encuentra sepultados, pero sepultados con cierto orden y gradaciones sistemáticas en los diferentes terrenos sedimentarios de la costra terrestre, son testimonios autorizados é irrecusables de la exactitud de las afirmaciones de la geología cuando enseña que, con anterioridad á la creación del hombre, la tierra había experimentado oleadas de vida y de muerte, floras y faunas múltiples, que por espacio de siglos y siglos aparecieron, se desarrollaron y fueron sepultadas después en las capas ó rocas que componen hoy la corteza terrestre.

«Notemos por de pronto, escribe á este propósito Molloy [1], que la existencia de fósiles profundamente sepultados en la corteza terrestre, viene á confirmar poderosamente la teoría geológica

[1] *Géologie et Révelation*, cap. XII.

de las rocas estratificadas. Hemos dicho antes que estas rocas fueron depositadas lentamente unas sobre otras durante un largo transcurso de tiempo por la acción de causas naturales.... Permítasenos ahora hacer notar con cuánta claridad conduce á las mismas conclusiones el testimonio de los fósiles.

»Y digamos ante todo que los huesos y conchas que en tal profusión encontramos ahora muy por debajo de las capas superficiales del globo, debieron pertenecer sin duda á animales que vivían entonces en la que era á la sazón la superficie de la tierra. Al presente los encontramos metidos en el seno de una roca compacta y teniendo encima numerosas capas de caliza sólida, de grava, de conglomerados, en un espesor de centenares y millares de pies. ¿Cómo podemos explicar semejante fenómeno, sin suponer que estos animales, cuando perecieron, fueron sepultados en materiales sin consistencia, que se solidificaron con el tiempo, y sobre los cuales, en el transcurso de los siglos, se efectuaron otros depósitos que acabaron por producir estos numerosos grupos de estratos más ó menos fosilíferos que la geología pone hoy á nuestra vista?»

«Á medida que la paleontología, añade el mismo autor, hizo nuevos progresos, y á proporción que fueron acumulándose nuevos hechos, se estableció paulatinamente otra verdad. En la distribución de fósiles, á través de las diversas capas de la corteza terrestre, se nota cierto orden,

cierta ley regular de sucesión, que no puede ser mero efecto de la casualidad, y que la ciencia debe hacer constar y explicar. He aquí los hechos: siguiendo un grupo particular de estratos *en una dirección horizontal*, encontramos siempre los mismos, ó muy poco diferentes fósiles en centenares de millas cuadradas, y muchas veces hasta en un espacio tan extenso como Europa, bien que fuera de ciertos límites desaparece gradualmente esta uniformidad de fósiles. Pero si se penetra á través de los estratos *en una dirección vertical*, las formas de la vida animal y vegetal cambian constantemente. Después de algunos centenares de metros, á lo más, el geólogo se encuentra en presencia de un grupo de fósiles completamente diferentes de los que se descubrieron en las capas superiores, apercibiéndose en consecuencia el observador, á medida que penetra en el espesor del globo, de que cada grupo de estratos encierra un conjunto de fósiles que le son peculiares.

»No es posible abrigar duda racional sobre la verdad de estos hechos, que han sido establecidos y confirmados por el testimonio de todo un ejército de geólogos, cuyas investigaciones se extienden á todas las partes del globo.»

Los diferentes caracteres mineralógicos de las rocas sedimentarias, que forman una parte notable de la costra terrestre, suministran también indicios significativos para determinar ó calcular la cronología de aquéllas, para lo cual basta fijar

la atención en la variada situación de rocas ó capas calizas, arcillosas, areniscas, silíceas, hullíferas, etc., cuya extensión y espesor[1] revelan claramente el transcurso de muchos siglos.

En resumen: las rocas sedimentarias ó extratificadas—sobre todo si se comprenden en ellas las metamórficas también,—ora se consideren por parte de su relativa superposición, ora por parte de sus caracteres mineralógicos en relación con el espesor y extensión superficial de las mismas, ora, finalmente, por parte de la existencia y distribución de restos orgánicos y fósiles diversos, vegetales y animales, demuestran con evidencia

[1] «Estos fenómenos, escribe Lyell aludiendo á estas rocas, nos inducen á inferir que en épocas diferentes y sucesivas, los ríos y torrentes depositaron en las mismas regiones, y sobre superficies de grande extensión, sedimentos diversos, cuya naturaleza era dependiente de las materias de que se habían cargado en otras épocas. Los primeros observadores se admiraron de tal modo al considerar los inmensos espacios sobre que podían seguir horizontalmente y sin interrupción ciertas rocas homogéneas, que adoptaron la opinión de que el globo terrestre había sido recubierto por una serie de formaciones acuosas diferentes alrededor de su núcleo en capas concéntricas al modo de las telas de una cebolla. Pero aunque en realidad algunas formaciones puedan continuar sobre distritos tan extensos como la mitad de Europa y aun más grandes, la mayor parte de ellas tienen unos límites muy estrechos y varían mucho en sus caracteres petrográficos. Algunas veces se adelgazan progresivamente, como si el sedimento hubiese llegado á faltar en aquella dirección, ó bien cesan repentinamente, como si hubiesen llegado hasta el borde de un antiguo mar ó lago que les servía de receptáculo. No deja de suceder también con bastante frecuencia el variar en su composición y aspecto mineralógico, aun cuando sean horizontales.» *Elem. de Géol.*, trad. cit., cap. XIII.

que cuando el hombre fué creado y tomó posesión de la tierra, habían transcurrido millares de siglos, durante los cuales ésta había sido teatro de mutaciones y formaciones sucesivas producidas por el fuego y por el agua, y, sobre todo, de apariciones y desapariciones de muchedumbres inmensas y variadas de seres vegetales y animales. Si alguien negara la exactitud y verdad de esta conclusión geológica, sería preciso que esas capas con sus fósiles hubieran sido creadas y colocadas por Dios con sus restos orgánicos en la forma y situación que hoy tienen por medio de un verdadero milagro. Y la intervención de éste no debe admitirse aquí, no ya sólo porque su existencia induciría á error de suyo en la materia, sino por ser innecesario, y sobre todo porque cuando se trata de la primera constitución ó formación de las cosas naturales, no debemos buscar milagros, sino la naturaleza de las mismas, como enseña oportunamente Santo Tomás: *In prima autem institutione naturæ, non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat.*

§ IV.

La teoría astronómica del universo.

Sabido es que Laplace, en su *Exposición del sistema del mundo,* escribió lo siguiente: «Newton afirma que la colocación admirable del sol, de los planetas y cometas debe ser la obra de un

ser inteligente y todopoderoso.... Pero, ¿no podría suceder que la Inteligencia suprema que Newton hace intervenir, hubiera hecho depender esa colocación de un fenómeno más general? Tal sería, en nuestra opinión, el de una materia nebulosa esparcida en la inmensidad de los cielos.»

Dos cosas se desprenden de estas palabras del astrónomo francés: 1.ª, que la colocación del sol y de los planetas supone y revela la existencia de una Inteligencia suprema y omnipotente, causa primera de esos astros y de su colocación; 2.ª, que esta colocación puede ser el resultado, efecto y como el término y manifestación de movimientos y evoluciones que tuvieron principio en una nebulosa primitiva, que llenaba, por decirlo así, los espacios del mundo solar.

Como no es de nuestra incumbencia explanar, y mucho menos comprobar, la teoría de Laplace, admitida generalmente, y no sin sólido fundamento, por los hombres de ciencia, bástanos recordar aquí que los puntos principales de la hipótesis del astrónomo francés, en lo que relacionarse puede con el objeto que aquí perseguimos, pueden reducirse á los siguientes:

1.º Nuestro sol, ó, mejor dicho, la materia que entra en su constitución, juntamente con la que compone hoy todos los planetas que en grandes órbitas giran en torno del mismo, en un momento dado del tiempo fué una nebulosa sumamente enrarecida, que llenaba todo el espacio inmenso que existe entre el globo del sol y la ór-

bita de Neptuno, planeta que los astrónomos de nuestros días colocan á una distancia del sol que pasa de un millón de leguas.

2.° A virtud del movimiento de rotación sobre sí misma impreso á esta masa prodigiosa de materia tenue y gaseosa, verificóse un movimiento de atracción desde la periferia hacia el centro, formado por un núcleo de materia más condensada. Al propio tiempo la fuerza centrífuga, que es inseparable del movimiento de rotación, obligaba á las partes más distantes del centro de atracción y menos influidas por este, á moverse con mayor rapidez, determinando ésto ó dando origen á que las partes más distantes del centro se separaran paulatinamente de éste, en forma de grandes círculos ó anillos primero, y condensándose después en globos de volumen y densidad diferentes. El movimiento de estos anillos y globos conserva la dirección que tenía antes de la separación de éstos de la masa total, y representa la duración de muchos y muchos siglos.

3.° La tierra, y lo mismo los planetas todos que constituyen el sistema solar, representan y contienen una parte mayor ó menor de la nebulosa, que sirvió de germen y suministró los elementos y movimientos que hoy observamos en el sol, que representa el centro de aquella nebulosa, y en los planetas que en su derredor giran. Excusado parece añadir que la luna, satélite de la tierra, lo mismo que los satélites de otros planetas, se separaron de la masa de sus planetas res-

pectivos por procedimiento semejante, y en virtud de las mismas causas y fuerzas que determinaron la separación de la tierra de la masa general de la nebulosa solar.

Toda vez que hoy se considera cosa poco menos que demostrada por la ciencia que el calor, la luz, la electricidad, son transformaciones de una misma fuerza, ó, si se quiere, del movimiento, de la teoría de Laplace parece desprenderse que, en un momento dado de las evoluciones y condensaciones que dieron origen á los planetas, el movimiento, ora general y total de la nebulosa inicial, ora parcial y propio de cada planeta, y con anterioridad á todos el del centro, debió producir el fenómeno de la luz, y, sobre todo, calor ascendente intensísimo, hasta poner la masa solar y las planetarias, incluso la de la tierra, en estado incandescente. También se colige de la citada teoría que el enfriamiento sucesivo, por el cual han pasado los planetas mencionados y también la tierra, fué y es por necesidad más lento y paulatino en el sol, á causa de la superioridad de su masa, la cual es mucho más considerable que la de los planetas y la tierra.

De conformidad con lo dicho acerca del estado incandescente de la tierra en un momento dado de su existencia, es de suponer que el globo terrestre, durante un período más ó menos largo, se encontró rodeado de una atmósfera sumamente espesa, formada de substancias en estado gaseoso y de vapores acuosos en grande abundancia. A

virtud de la irradiación, y probablemente también de la interceptación de los rayos solares por la atmósfera citada, el globo terrestre fué enfriándose poco á poco, hasta formar una corteza sólida, sobre la cual en tiempos posteriores se precipitaron, convertidos en aguas, los vapores que antes la rodeaban. Con los sedimentos depositados sobre la corteza terrestre por el flujo y reflujo de estas grandes aguas, debieron formarse las primeras rocas sedimentarias, ó sean los terrenos azoicos de que nos habla la geología, y gracias tal vez á estos sedimentos, la tierra se encontró en disposición de recibir y conservar las primeras manifestaciones de la vida.

Como complemento, ó, digamos mejor, como antecedente lógico de la teoría de Laplace, será bueno recordar la teoría acerca de las nebulosas en general, teoría que pertenece realmente á Herschel. Divide éste las nebulosas en resolubles y no resolubles. Las primeras vienen á ser los astros formados ya y constituidos, después de haber pasado por determinadas evoluciones y transformaciones de alguna nebulosa.

La denominación de nebulosas no resolubles aplícase á esos mismos astros, considerados en el estado y condiciones de condensación inicial y con relación á las evoluciones y transformaciones sucesivas de la materia que entra en su constitución. Las líneas generales de esas transformaciones son las siguientes:

1.ª La nebulosa, en su origen ó primeros pa-

sos, es una masa sumamente enrarecida, sin forma determinada ni contornos fijos, muy poco luminosa, y que llena un espacio muy grande con relación á la cantidad de materia que contiene.

2.ª Por causas hasta hoy desconocidas, fórmanse y aparecen en la nebulosa uno ó más núcleos en que la materia está más condensada y en que la luz es más intensa. Á virtud de la atracción ejercida por estos núcleos, verifícase un movimiento de condensación de la nebulosa y de concentración de su materia en torno de esos núcleos. Cuando las indicadas condensación y concentración de la materia nebular llegan á cierto grado, suelen tener lugar divisiones y separaciones parciales de la materia cósmica, de manera que vienen á formarse tantas nebulosas cuantos eran los centros ó núcleos de la nebulosa inicial, las cuales conservan el movimiento de rotación existente en la inicial.

3.ª La condensación progresiva de la materia cósmica que constituye la nebulosa, es causa de que ésta se reduzca á menor volumen y adquiera á la vez mayor brillo en la luz. De aquí es que al cabo de siglos que no es posible calcular, y á consecuencia de evoluciones y transformaciones, cuyo proceso y número es todavía un misterio, *un desideratum* para la ciencia, la nebulosa se convierte en una de tantas estrellas, en uno de tantos soles y astros que giran en los espacios intersiderales.

ARTÍCULO II.

EL HEXAMERON BÍBLICO Y LA TRADICIÓN CRISTIANA.

Entre los diferentes problemas bíblico-exegéticos relacionados más ó menos directamente con la filosofía y la ciencia, habrá muy pocos que hayan dado origen á variedad tan grande de opiniones y teorías como el problema hexamérico que encierra la narración de Moisés. Porque ciertamente que es grande la serie de opiniones y teorías que sobre la cuestión aparece en el campo de la historia, á contar desde el judío Filón, para quien de conformidad con sus aficiones é ideas platónicas, el *cœlum et terra* de Moisés son las ideas arquetipas del segundo cielo y la segunda tierra, hasta el ilustre obispo de Clifton, para quien la narración hexamérica del autor del Génesis se resuelve en un simple himno litúrgico.

Dejando á un lado los nombres conocidos de Schappinger, Jansens, Buckland, Wissemann, Ghisi, Pianciani, Dalmas, Marcel de Serres, Pozzi y de tantos otros escritores contemporáneos que se ocuparon en la narración hexamérica en sus relaciones con las ciencias, y principalmente con la geología, sabemos por la historia eclesiástica que esa narración ha dado origen, no ya sólo á hipótesis y opiniones personales, por decirlo así, sino á verdaderas escuelas, á sistemas encontra-

dos, que luchan entre sí por espacio de siglos, sin que la victoria se pronuncie definitivamente en favor de alguno de los contendientes, y sin que la Iglesia haya intervenido en el debate de una manera auténtica y decisiva.

Así vemos que ya durante los primeros siglos del Cristianismo comienza, se desarrolla y se afirma la escuela exegético-alegórica de Alejandría, representada y defendida principalmente por Orígenes, enfrente de la cual, y sin salir del Oriente, se establece, se desarrolla y propaga sus ideas la escuela exegético-literal de Edesa, representada y sostenida principalmente por San Basilio. No mucho después florece San Agustín, cuyas ideas hexamérico-bíblicas participan de las dos escuelas mencionadas, bien que inclinándose más á la interpretación alegórico-alejandrina, de manera que la concepción del obispo de Hipona en la materia viene á ser como una especie de eclecticismo. En realidad de verdad, pudiera decirse que, con relación á este problema, lo mismo que con relación al problema del origen del alma humana, San Agustín llegó al sepulcro sin adoptar una sentencia ú opinión definitiva en favor de uno ú otro sistema, al menos en sentido exclusivo. Para los que hayan estudiado las obras del Doctor Angélico, es cosa por demás evidente que sus ideas exegético-bíblicas respecto del Hexameron coinciden en parte y en parte se alejan de las del Doctor de la Gracia, pudiendo decirse lo mismo respecto de San Buenaventura.

En suma: la historia de la Iglesia, como la patrología, la historia de la exegesis bíblica, como la historia de la teología, demuestran de consuno que el texto bíblico referente al Hexameron es susceptible de interpretaciones y sentidos múltiples, á la vez que muy diferentes entre sí, y que de hecho la mencionada narración hexamérica contenida en el Génesis ha dado origen en todo tiempo, no ya sólo á hipótesis diversas, si que también á dudas, vacilaciones y sombras entre los Padres y Doctores de la Iglesia, desde Atenágoras, Justino y Orígenes, hasta los exegetas de nuestros días, siendo de notar que esa variedad de opiniones en la materia obsérvase igualmente entre los judíos y los heterodoxos.

¿Habremos de inferir de lo dicho que en la narración referente al Hexameron bíblico, nada hay que sea fijo y cierto, nada que pertenezca al dogma y á la fe católica? De ninguna manera. En medio y á pesar de las escuelas exegéticas contrarias que surgieron en los primeros siglos; en medio y á pesar de sus luchas é impugnaciones recíprocas; en medio y á pesar de las dudas, sombras y vacilaciones que observamos en los antiguos Padres de la Iglesia, lo mismo que en los antiguos y modernos teólogos y exegetas, existen dos puntos al menos en que todos convienen, en que hay unanimidad de sentencia. Para todos, en efecto, es cosa cierta y averiguada que el autor sagrado del Génesis se propuso como fin principal en su narración inculcar al hombre la

creación del mundo *ex nihilo*, como nota característica y esencial del monoteismo, y al propio tiempo enseñar la institución del sábado y su consagración á Dios. Liturgistas y no liturgistas, partidarios de la escuela alegórica y de la literal, exegetas antiguos, de la Edad Media y de los tiempos modernos, todos reconocen con perfecta unanimidad que el objeto que se propuso el autor de la narración hexamérica al distribuir la obra de la creación del mundo en seis espacios ó intervalos de tiempo—cualquiera que sea por otra parte la naturaleza de estos intervalos,—terminados por un día de reposo, fué instituir, afirmar y consagrar el día del sábado, como día de santificación y de culto á Dios, en memoria y reconocimiento de la grande obra de la creación y beneficios que en sí lleva y significa para el hombre. Cualquiera que sea el sistema de interpretación adoptado y seguido por el exegeta cristiano en orden al Hexameron ; cualquiera que sea la escuela á que se halle afiliado, ora se trate de Clemente de Alejandría y Orígenes ó de San Efrén y San Basilio ; ora escuchemos la voz de San Ambrosio y San Agustín, ó la de Santo Tomás con los demás grandes Doctores Escolásticos, en todas y en todos vemos que la institución esencialmente religiosa del sábado tiene por base, á la vez que por símbolo y tipo, la acción creadora de Dios durante los días de la semana hexamérica, sea grande, pequeña ó nula la duración real de esos días.

Pero si existe verdadera conformidad entre los exegetas y teólogos cristianos respecto del sábado en sus relaciones con el Hexameron bíblico, todavía es mayor y más evidente si cabe la uniformidad de interpretación y de ideas cuando se trata de exponer y fijar las relaciones que existen entre el citado Hexameron y el monoteismo. En opinión de todos los representantes de la exegesis cristiana, el autor del Génesis, al escribir aquellas sublimes palabras *In principio creavit Deus cœlum et terram,* afirmó y proclamó la creación absoluta y originaria del mundo, la creación verdadera y genuina, la creación *ex nihilo* en el sentido propio de la palabra, única que revela y entraña la unidad y la omnipotencia verdadera de Dios, que opone barrera insuperable al antiguo hylozoismo, que rechaza y excluye para siempre el politeismo que reinaba ya entonces y se había apoderado de la tierra toda, arrancando y tomando por punto de partida, ora el dualismo, ora el panteismo en sus diferentes formas. Moysés, que conocía demasiado por experiencia de ojos, como suele decirse, la propensión de los judíos, y, en general, de los pueblos orientales, á incurrir en la idolatría y adoptar el politeismo, admitiendo divinidades inferiores que intervenían en la constitución y marcha del mundo bajo la dirección de otras divinidades superiores, al narrar y describir la creación del Universo mundo, tuvo buen cuidado de presentar esta creación como obra exclusiva de Dios, el cual, después de sacar de la nada la ma-

teria, ó digamos, como la masa universal, la separa, la adorna, la perfecciona y la diversifica, hasta dejar constituido y organizado el Universo con sus partes y secciones diferentes. Nada de dioses inferiores, nada de almas universales, nada de eones y demiurgos: Dios y sólo Dios es el creador y el ordenador del Universo mundo; su voluntad es la causa única primera de la materia cósmica, de los cielos, de los astros, de la tierra, de los mares, de las plantas, de los animales, del hombre, y por consiguiente debe ser reconocido y adorado como principio primero y real del Universo y de todas las cosas, como Dios único verdadero. Acerca de este punto, acerca de la relación íntima que existe entre la narración hexamérica y el monoteismo puro, no hay dudas, sombras, ni menos contradicciones entre los representantes de la exegesis cristiana desde los primeros siglos de la Iglesia hasta nuestros días.

¿Quiere decir esto que para la tradición eclesiástica, para la exegesis y la teología del Catolicismo, la ordenación y división de la materia cósmica, la distribución y modificaciones de la misma, la producción de los astros, de las plantas y de los animales, respondan á otras tantas intervenciones directas é inmediatas de Dios, ó que fueron objeto y efecto de nuevas y especiales creaciones? De ninguna manera; puesto que, según veremos en los lugares correspondientes, nada determinado y cierto nos dicen la teología y la exegesis acerca de este problema complexo, el cual puede recibir

y recibe soluciones diferentes sin salir fuera de los límites de la ortodoxia exegético-teológica, pudiendo añadirse que no es raro encontrar en los Padres de la Iglesia y los Doctores Escolásticos, indicios y como intuiciones precientíficas de las soluciones diversas que puede recibir y recibe de hecho este problema en nuestros días, á virtud de los nuevos datos suministrados por las ciencias físicas y naturales, de los progresos en éstas y por éstas realizados.

Ejemplo notable de esas intuiciones precientíficas, á la vez que de la amplitud de criterio aceptada por la Iglesia desde los primeros siglos en la cuestión hexamérico-bíblica, es la que pudiéramos llamar teoría general cosmogónica de San Gregorio de Nisa, en la cual se descubren, sin trabajo y sin violencia, semejanzas, analogías y afinidades evidentes con la justamente celebrada teoría de Laplace. Según el obispo de Nisa, las palabras de la Biblia *In principio creavit Deus cœlum et terram,* significan, no la producción *ex nihilo* del cielo y la tierra, como partes distintas componentes del universo mundo, y mucho menos la producción de los seres, que en el cielo y la tierra existen, como astros, luz, plantas, animales, etc.; lo que significan aquellas palabras es que la palabra omnipotente de Dios sacó de la nada la materia cósmica, la materia universal, la masa general que llevaba en su seno virtualmente al universo mundo con todas sus partes, cielo, tierra, astros, animales, los cuales existían allí de

una manera potencial [1], confusa é indistinta, y de allí debían salir sucesivamente, á virtud de las leyes impresas á la materia primitiva al efecto, por la voluntad omnipotente y ordenadora de Dios. Por eso, añade el hermano de San Basilio, «si la tierra es denominada en el Génesis *invisible é incompuesta*, es para manifestar que todas las cosas estaban depositadas ó contenidas potencialmente en el primer acto creador de Dios, como una fuerza seminal, para la producción de todas las cosas, pero sin que ninguna de ellas alcanzara su realidad propia en aquel momento. *La tierra era invisible é indistinta*; como si se dijera: existía y no existía, porque sus propiedades todavía no estaban reunidas en la forma necesaria para constituir un cuerpo concreto».

El pensamiento de San Gregorio sobre este punto se presenta con toda claridad cuando añade que en el conjunto de esta primera fundación del mundo,—la creación de la materia cósmica,—estaba la tierra, entre otras cosas que allí existían. Y aguardaba que se realizara su generación por medio de la combinación de sus cualidades múltiples; porque, al apellidarla *invisible*, la Es-

[1] «Sic Moyses per extremitates (cœlum et terram), universam orbis materiam complexus est.... ut planum fiat, omnia quidem fuisse potestate in primo Dei ad procreandum appulsu, tamquam vi quadam seminis ad mundi procreationem conjecta, actu vero res singulas minime fuisse. Terra enim, inquit, erat invisibilis; quod perinde est ac si diceretur, erat et non erat; siquidem ad eam nondum concurrerant qualitates.» *Gregorii Nysseni, Opera omnia*, tomo 1, columna 7, edic. 1605.

critura significa que no había aparecido ninguna de sus cualidades, y al denominarla *incomposita*, da á entender que no había recibido aún su forma concreta por medio de la reunión de sus cualidades físicas[1]. De manera que no existía en acto, sino como en potencia, ó sea en cuanto contenida en la materia del universo mundo, en su estado de indistinción, antes de adquirir cualidades ó propiedades determinadas *(orbem universum in confusa quadam et indistincta qualitate)*, que constituyen la tierra y la distinguen de los demás grandes cuerpos del universo.

Sentado el principio, la lógica conduce naturalmente al Niseno á explicar la constitución, aparición y digamos, existencia propia de los seres principales, en sentido análogo, en la forma que se ha dicho de la tierra, sin excluir la luz, la cual, como otras partes principales del universo, y de conformidad con las leyes impresas *ab initio creationis* por Dios á la masa universal, se desprendió de ésta, combinándose y concentrándose sus elementos ó átomos propios, en la forma conveniente

[1] «Etenim ex eo quod invisibilem eam fuisse dicit Scriptura, nec aliam ullam in ipsa qualitatem fuisse demonstrat. Quod autem incompositam vocat, indicat eam nondum corporeis proprietatibus fuisse concretam et condensatam.... Ex his enim, ut ego quidem sentio, intelligitur terra ex eo quod iners esset, nondum actu fuisse, sed sola potestate. Quod autem *indistincta*, nondum singulas qualitates inter se proprie fuisse separatas, sed orbem universum in confusa quadam et indistincta qualitate, cum nec color, nec figura, nec moles, nec amplitudo, nec ulla alia ejusmodi qualitas, propria ratione distincta in subjecto cerneretur.» *Ibid.*, columna 9.

para determinar la iluminación. De aquí parece deducirse que, en la concepción hexamérica de San Gregorio de Nisa, las palabras del Génesis referentes á la producción de la luz, lo mismo que las referentes á la producción de otros cuerpos, como los astros, la tierra, los mares, etc., no implican necesariamente una acción directa é inmediata de Dios, ni menos su creación especial *ex nihilo*, toda vez que sus elementos preexisten en la materia universal creada por Dios, y sólo necesitan que los átomos de ésta se condensen, se reunan, se combinen de la manera oportuna para adquirir cualidades específicas, condiciones de existencia propia. De manera, que la materia que constituye la luz, el sol y los astros, no fué producida ó sacada de la nada en los días ó épocas en que se fija ó narra su primera existencia, sino que, preexistiendo en la masa ó materia general primitiva, se desprendió de ésta durante aquellos días para formar esos cuerpos especiales: *Sic in trium dierum spatio, illustrans solis natura, potestasque facta non est, sed cum in universitate rerum diffusa esset, simul coacta est et conjuncta.*

Entrar en detalles acerca del desarrollo y aplicaciones que de su teoría hexamérica hace el obispo de Nisa, nos llevaría demasiado lejos, atendida la índole y el objeto de este ensayo. Baste añadir que admite una especie de transformación y circulación universal de fuerzas físicas y de las moléculas cósmicas, y que defiende la formación ó cons-

titución sucesiva de las cosas en virtud de leyes determinadas, que presiden y regulan el principio, desarrollo y constitución definitiva de los cuerpos y de los seres más importantes de la naturaleza. Porque, en efecto, para el hermano de San Basilio,

a) Las palabras del Génesis *in principio creavit Deus cœlum et terram,* no significan ni representan la creación del cielo y de la tierra en su existencia propia, como dos cuerpos distintos y separados, con sus cualidades propias, según los vemos ahora, sino la creación, la aparición de una materia universal, de una masa primordial difusa, en la cual están contenidos de una manera potencial é indistinta los diferentes cuerpos que componen el universo, y entre ellos la luz, el sol, los planetas, la tierra, etc., cuyos elementos y átomos componentes se encuentran mezclados, confundidos y diseminados durante esta primera etapa de la materia primordial.

b) Á virtud del movimiento y de las leyes impresas ó comunicadas por el Creador del mundo á esa materia primordial única y difusa, los elementos ó átomos de ésta se condensan, se aproximan, se juntan paulatinamente, hasta formar cuerpos especiales, distintos y separados de la materia primera y entre sí. El Cosmos actual, el Cosmos que hoy admiramos, estaba contenido de una manera potencial, confusa é indistinta en la materia universal difusa creada por Dios y sacada de la nada al principio, en aquella materia primordial que podría apellidarse el Cosmos del por-

venir, cuyas moléculas ó átomos, concentrándose, reuniéndose y moviéndose, de conformidad con su naturaleza propia y con las leyes generales del movimiento, dieron origen á los diferentes cuerpos que integran el universo, y entre ellos á la tierra, la cual, á consecuencia de las indicadas condensaciones y agregaciones de moléculas y de los movimientos de la materia primitiva, dejó de formar parte de ésta, para convertirse en un globo ó cuerpo especial, con propiedades y accidentes que le son peculiares y la distinguen de aquella materia y de los demás cuerpos.

c) Según el Niseno, el movimiento y condensación de la materia primordial, no solamente dió origen á la generación, por decirlo así, y á la constitución de la tierra, de los planetas, de la luz, del sol y demás astros, sino que, en fuerza de las leyes del movimiento, de la afinidad y de la gravedad, esos cuerpos resultaron desiguales por parte de la luz, de la magnitud ó volumen, de la densidad y de la distancia al centro común. En confirmación de esto, y principalmente para dar idea de los fenómenos referentes á las diferencias en la densidad y situación relativa en los cuerpos celestes, el obispo de Nisa aduce un ejemplo práctico y vulgar, á saber, que si se mezclan agua, aceite y mercurio, estos cuerpos, en virtud de sus afinidades y densidades propias, al cabo de algún tiempo se presentan separados entre sí, y colocados en capas ó sitios diversos en relación con su densidad.

Excusado parece advertir que la sumaria y breve exposición de la teoría cosmogónico-hexamérica de San Gregorio de Nisa que se acaba de hacer, apoyándola en textos tomados de su *Hexameron*, confirma lo que arriba hemos dicho en orden á intuiciones precientíficas referentes á esta cuestión de capital trascendencia; porque no es posible desconocer las afinidades y relaciones de analogía que existen entre la concepción del Niseno y la de Laplace, por más que esas analogías y afinidades sólo pueden ser incompletas y relativas, dada la diferencia profunda é inevitable que debe existir y existe entre el estado de las ciencias físicas y naturales, cuando el obispo de Nisa escribía su *Hexameron* y cuando el astrónomo francés escribía su *Exposición del sistema del mundo*.

Y aquí bueno será advertir que la teoría cosmogónico-hexamérica de San Gregorio de Nisa, en la parte que se refiere á la creación en primer término de una materia universal, de la cual salieron después y se formaron los seres que constituyen y pueblan el universo mundo, fué enseñada y defendida por otros Padres y Doctores, no ya sólo de la Iglesia griega, si que también de la latina. «Aunque la substancia de las cosas fué creada al mismo tiempo, dice San Gregorio el Grande, no por eso debemos decir que las diferentes especies que constituyen el mundo fueron formadas simultáneamente, y la simultaneidad substancial por parte de la materia no implica la simultaneidad

por parte de la forma ó naturaleza específica: *Rerum quippe substantia simul creata est, sed simul species formata non est; et quod simul extitit per substantiam materiæ, non simul apparuit per speciem formæ.*»

En sentido análogo se expresan San Isidoro [1], San Buenaventura [2], con otros varios teólogos y exegetas, siendo de notar que, aun aquellos que en la exegesis del Hexameron mosaico suelen echar mano de la interpretación alegórica, admiten sin dificultad esta opinión, según se ve en San Agustín, cuando escribe: *Prius ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent, quæ distincta atque formata sunt.*

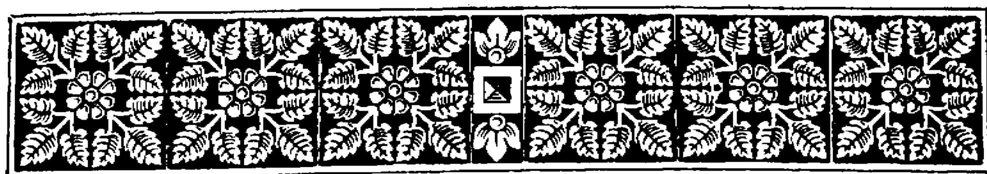
Infiérese de lo dicho hasta aquí que, con respecto á la exegesis del Hexameron genesíaco, la tradición católica, representada por los Padres y Doctores de la Iglesia, deja libre y ancho campo á la ciencia, sin perjuicio de la uniformidad y común consentimiento que en la mencionada tradición existe acerca de la creación *ex nihilo,* de la idea monoteista y de la institución litúrgico-religiosa del sábado. Y si lo que hemos apuntado

[1] «Originaliter, secundum materiæ substantiam simul creata sunt.... species tamen et forma per temporum incrementa processerunt.» *Different.*, lib. II.

[2] «Communiter, secundum expositores, nomine terræ, cum dicitur: *In principio creavit Deux cœlum et terram*, etc., intelligitur materia omnium visibilium citra cœlum empyreum.... sic sine dubio una fuit materia corporum cœlestium et terrestrium, quia una fuit moles habens unam formam incompletam.» *Sent.*, lib. II, dist. XII, art. 2.°

acerca de la concepción cosmogónico-hexamérica de San Gregorio de Nisa, de San Agustín, San Gregorio y otros acerca del proceso de la creación, es como una prueba práctica de la amplitud y libertad de criterio que en esta cuestión acepta, ó permite al menos, la Iglesia, en los artículos siguientes tropezaremos con nuevas y elocuentes demostraciones prácticas de lo que en éste hacemos constar, pudiendo añadir que, en principio y en tesis general, esa misma libertad y amplitud de criterio exegético que hemos encontrado en la tradición eclesiástica en orden al Hexameron bíblico, la encontraremos igualmente en orden al valor exegético y científico de otros textos de la Escritura, y principalmente de algunos contenidos en el Génesis.





CAPÍTULO VI

LA CIENCIA Y LA VERDAD RELIGIOSA DEL HEXAMERON BÍBLICO.

Resumidas quedan en páginas anteriores las verdades morales y religiosas que son objeto preferente de la narración mosaica y que de la misma se desprenden. Y dejando á un lado por ahora lo concerniente á la creación del hombre, en que nos ocuparemos más adelante, así como lo que se refiere á la existencia y naturaleza de la Providencia divina, de la caída ó pecado del hombre y de su destino, cosas de que prescinde la ciencia moderna, fijemos la atención en la existencia de Dios como creador del mundo *ex nihilo,* que es lo que constituye la verdad esencial y substancial del Hexameron, la misma que se pretende eliminar ó negar en nombre de la ciencia.

Y bien: ¿qué nos dice la ciencia acerca de esto? ¿Qué nos dicen las ciencias físicas y naturales acerca de esa existencia de un Dios soberana-

mente perfecto que sacó *ex nihilo* al universo mundo?

Nada.

Si se trata de la ciencia en sentido del positivismo ó del monismo positivista, ya se ha visto arriba que, por confesión propia, la ciencia es impotente para conocer ni afirmar nada acerca de las causas de las cosas, y, sobre todo, acerca de la primera. La idea de Dios, como substancia infinita y como causa, es para el positivismo una idea inasequible, una cosa incognoscible; y para la ciencia positivo-monista, es una quimera, una ilusión.

Si se trata de la ciencia en el sentido legítimo de la palabra, pero restringida al conocimiento de los fenómenos de la naturaleza, de sus leyes y causas, según que este conocimiento puede adquirirse mediante la aplicación del método experimental, que es el sentido generalmente aceptado por los hombres de ciencia independiente, ciencia que marcha alejada del positivismo, del panteismo y del materialismo; si se trata, repito, de esta ciencia, nada nos dice ni puede decirnos tampoco acerca de la verdad expresada. La experiencia, por sí sola, la experiencia, encerrada dentro de sus límites propios, nada nos dice ni puede decirnos en orden á la causa primera de los fenómenos del mundo físico, y mucho menos acerca del *modo* con que este mundo recibió el ser. Avanzando, ó, si se quiere mejor, retrogradando en la serie de los fenómenos que se realizan en la natu-

raleza, en la serie de sus leyes y de sus causas más ó menos próximas, el hombre de la ciencia, el observador que escruta y persigue el encadenamiento de leyes y causas de los fenómenos naturales, llegará por necesidad á un punto que no le será dado traspasar en alas de la experiencia sola. Si por acaso este hombre de la ciencia no se ve precisado á detenerse antes en el camino de sus progresivas investigaciones de fenómenos, leyes y causas, ante alguna ley ó causa inasequible á la ciencia; en la hipótesis, irrealizada hoy, y de realización no muy probable para el porvenir, de que pueda señalar la razón suficiente de todos los fenómenos naturales y su encadenamiento, ¿qué sucederá cuando llegue á los primeros elementos de las cosas? ¿Qué sucederá cuando llegue á los átomos de la nebulosa primitiva y á las leyes originarias de su movimiento? ¿Podrá la ciencia, encerrada en sus propios límites, ó sin salir de la experiencia, reconocer ni demostrar la causa real, el origen verdadero de esos átomos y esas leyes?

Sin duda que la ciencia puede alcanzar y demostrar la existencia de Dios, causa primera del mundo; pero esto no se entiende de la ciencia que se niega en absoluto á salir del campo de la experiencia, como sucede con la que hoy lleva, más legítimamente que la positivista y monista, el nombre de ciencia, sino de la ciencia según el concepto que le atribuye la filosofía cristiana; de la ciencia que, sin perjuicio de conceder al método

experimental, á la observación, á la inducción y á la hipótesis dominio preferente en las ciencias físicas y naturales, no excluye por eso toda influencia y aplicación del método racional y de las nociones metafísicas. Esta ciencia comprensiva, la ciencia que, sin abandonar el campo de la experiencia, se pone en comunicación con la metafísica, y combina los datos de la primera con las ideas y principios evidentes de la segunda, es la que puede conocer y probar que existe un Dios infinito, que es primera causa del Universo.

Pero si la ciencia, como tal; si la ciencia en cuanto separada é independiente de la filosofía, según la entienden hoy generalmente los que de ella hablan y la cultivan, es impotente para conocer y demostrar la existencia de Dios como ser independiente, perfectísimo, absoluto, inteligente y libre, con mayor razón debe declarársela impotente para conocer ni probar nada acerca de su causalidad con respecto al mundo, mejor dicho, para afirmar ni negar cosa alguna acerca de la creación *ex nihilo;* porque esta cuestión, sobre hallarse por completo fuera de los límites de toda experiencia, es de suyo muy difícil y obscura, aun en el terreno puramente filosófico, según se colige de las diferentes opiniones erróneas adoptadas por los antiguos filósofos para explicar el origen y formación del mundo, y, sobre todo, del hecho muy significativo, de que ninguno de los grandes filósofos de la antigüedad que cultivaron y dominaron el campo de la metafísica, supo elevarse

hasta el concepto de la creación *ex nihilo*, ó, lo que es lo mismo, hasta el concepto de la producción, de la comunicación del ser á una cosa con independencia de sujeto ó materia preexistente; pues, como dice Santo Tomás, en eso precisamente consiste la creación, en dar el ser á una cosa sin materia preyacente: *nihil enim est aliud creare quam absque præjacente materia aliquid in esse producere* [1].

Por eso dice con razón Delitzsch en su *Comentario* del Génesis: «Sólo la cosmogonía bíblica nos presenta la idea de una creación salida de la nada, sin materia eterna y sin intervención alguna de un ser intermediario ó demiurgo; verdad es que el paganismo deja entrever esta idea, pero muy obscurecida; las cosmogonías paganas, ó suponen una materia preexistente, es decir, el dualismo, ó sustituyen á la creación la ema-

[1] Después de las palabras citadas, el Doctor Angélico añade con razón que si los filósofos antiguos admitieron la preexistencia de la materia, fué precisamente porque no supieron distinguir entre la causa primera infinita y las causas segundas, entre los agentes finitos ó particulares y el agente universal, cuya actividad causal infinita se extiende á la producción de todo el ser de las cosas, sin necesitar, por consiguiente, la cooperación ó participación de otra cosa. «Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum, qui ponebant materiæ omnino nullam causam esse, eo quod in actionibus particularium agentium semper videbant aliquid actioni præjacere, ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit, quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem, nondum pervenerant, quem nihil in actione sua præsupponere necesse est.» *Sum. contra Gent.*, lib. II, cap. 16.

nación, y entonces vuelven á caer en el panteismo.»

La idea de creación es una idea esencialmente cristiana. Enseñada por la Biblia en su primera página, obliterada y desfigurada por las concepciones mitológico-idolátricas del paganismo, y á la vez por sus escuelas filosóficas, fué restaurada y esparcida por el mundo con el Cristianismo y por el Cristianismo, merced al cual entró á formar parte del torrente de las ideas humanas y de las escuelas filosóficas, aclarando con su luz muchos problemas hasta entonces insolubles ó de solución muy difícil. Por eso vemos á los Padres y Doctores de la Iglesia, desde los apologistas de los primeros siglos hasta Santo Tomás, afirmar y esclarecer á porfía esta grande idea, considerando la creación *ex nihilo* como la nota característica de la naturaleza divina en sus relaciones posibles con el mundo. Según Santo Tomás, la acción creadora es tan propia y característica de Dios, que ninguna substancia finita, por noble y perfecta que se la suponga, puede cooperar ó influir en la creación, ni siquiera como causa secundaria é instrumental; porque la creación es productiva del ser mismo, como si dijéramos, de todo el ser de la cosa creada, y, por consiguiente, no presupone realidad alguna, perfecta ni imperfecta, en la cual otra causa cualquiera inferior á Dios pueda introducir alguna preparación, ni obrar en ella como instrumento, toda vez que éste, tratándose de crear, carecería de sujeto ó materia en que

ejercer su acción propia [1], y el ejercicio de la propia acción es condición indispensable para que

1 He aquí una parte del pasaje en que el Angélico Doctor establece su opinión en la materia, á la vez que refuta la opuesta: « Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis; unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei. Contingit autem, quod aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius, sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt, quod licet creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam per se, et substantiam orbis, et animam ejus, et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit in 4.° Sent. quod Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate.

» Sed hoc esse non potest, quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum: sic enim videmus quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit scamni formam, quæ est effectus proprius principalis agentis.

» Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute: unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo præsupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturæ conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium. Et hoc præcipue inconveniens est dici de aliquo corpore, quod creat, cum nullum corpus agat nisi tangendo vel movendo, et sic requirit in sua actione aliquid præexistens quod possit tangi et moveri.» *Sum. Theol.,* parte I, cuest. XLV, art. 5.°

una cosa pueda denominarse causa instrumental.

Nuestra tarea en la cuestión presente pudiera darse por terminada aquí, toda vez que nuestro objeto en el libro que escribimos es investigar y fijar la naturaleza de las relaciones que existen entre las enseñanzas de la Biblia y las enseñanzas de la ciencia; y esta última, según queda demostrado, nada nos dice ni puede decirnos sobre la cuestión presente, sobre la existencia y naturaleza de Dios como causa creadora del universo, ni sobre el primer origen de éste, puesto que la misma ciencia reconoce que semejantes cuestiones no caen dentro de sus límites propios, ni la experiencia sola puede resolverlas.

Esto no obstante, como quiera que los hombres que se dicen representantes de la ciencia, los hombres de la ciencia monista y materialista, pretenden resolver el problema del origen del mundo y producción de las cosas por medio de hipótesis y teorías que, sobre ser gratuitas y nada filosóficas, salen del campo propio de la ciencia para invadir el de la metafísica, no queremos pasar adelante en nuestro camino sin decir algunas palabras sobre esas hipótesis y teorías de la llamada ciencia moderna.

Lo que ésta suele decirnos acerca del origen del mundo, además de ser esencialmente anticientífico y antiexperimental en sí mismo, al invadir el terreno de la metafísica, presenta más caracteres de ficción poética que de teoría filosófica. Mientras que Strauss, encariñado á última hora con el

darwinismo evolucionista, nos dice que «el universo es un conjunto infinito de mundos en todos los grados del crecimiento y de la decadencia, moviéndose en perpetuo cambio de juventudes y senectudes, conservando eternamente la misma abundancia de fuerza absoluta en esta transformación y movimiento eterno», concluyendo por afirmar que «el universo es un infinito material que por medio de descomposiciones, transformaciones y hechos, adquiere formas y funciones cada vez más elevadas», Büchner, á su vez, después de afirmar sobre su palabra que millares de cielos y tierras se han desvanecido ya en la noche eterna, añade: «Del mismo modo, el día en que nuestro universo se haga pedazos, fermentará nueva vida, y nuevos enjambres de soles y planetas surgirán llenos de seres tan desgraciados como nosotros; pero los átomos, las ruinas mismas no conservarán más señales que si nunca hubieran existido».

Los que hayan pasado la vista por las obras de los representantes contemporáneos de la ciencia anticristiana y negativa, no ignoran que su lenguaje é ideas coinciden con las de Strauss y Büchner, cuando ese lenguaje é ideas no adoptan formas más propias de la novela [1], que de la ciencia

[1] Tal sucede y es fácil observar en los escritos de Flammarión. Después de consignar en su *Le monde avant la création de l'homme*, que millares de religiones diversas han tenido la audacia inocente de inventar dioses á semejanza del hombre, y después de afirmar sentenciosamente que *Dios es el infinito y lo desconocido*, añade: «El universo está en creación perpetua. Génesis

seria y digna de este nombre. Por lo demás, no es difícil reconocer que en el fondo de ese lenguaje, tan impropio de la ciencia como inexacto, palpita una concepción ateo-materialista, ora se presente ésta bajo la forma dualista, como en Flammarión, cuando afirma que *el universo es coeterno con Dios é infinito como él,* ora se presente bajo la forma cósmico-panteista de Taine y Vacherot, ora bajo la forma paladinamente materialista, ó, si se quiere, cósmico-materialista de Strauss, Häckel, Büchner y tantos otros, para quienes no hay más Dios que el Universo, ni más creación que el movimiento de la materia, cuyas transformaciones producen y constituyen los seres. Todas estas teorías, que por cierto no son ni nuevas, ni menos originales, si vale el testimonio de la historia de la filosofía [1], coinciden en un punto

de mundos se encienden actualmente en los cielos y cementerios de planetas muertos circulan en las profundidades de las noches estrelladas. Los cometas vagabundos que gravitan de sistema en sistema, siembran á su paso las estrellas errantes, centros de mundos destruidos, y el carbono, germen de organismos venideros».

[1] Sabemos por ésta que, sin contar las enseñanzas del Zend-Avesta y de algunos gnósticos después, el dualismo fué enseñado por varios filósofos griegos, y principalmente por Platón, bien que en sentido más filosófico y más espiritualista que el del autor de *Le monde avant la création de l'homme.* Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio, explicando el origen y formación del mundo con sus seres todos por medio de los átomos y su movimiento, son los precursores legítimos de Häckel con su transformismo evolucionista ; y Strauss, al presentarnos el universo como un infinito material que, conservando la misma fuerza absoluta, existe y existirá eternamente, viene á ser eco bastante ge-

capital, entrañan lo que constituye la tesis esencial del materialismo ateista, ó sea la existencia eterna del átomo, ó la materia en sí misma y por sí misma, con independencia de Dios.

Claro es que al establecer semejante tesis, sus defensores —y así lo confiesan los que proceden de buena fe—abandonan el terreno, y aun pudiéramos decir el objeto de la ciencia, para entrar en el terreno metafísico, y por consiguiente quedan sometidos *ipso facto* á los procedimientos y método de la metafísica, á las pruebas y razones propias de la misma. Y la metafísica dice que un ser eterno, existente en sí mismo y por sí mismo, con independencia de todo otro ser, es un ser necesariamente perfecto, toda vez que nada hay que pueda limitar sus perfecciones, nada que pueda comunicarle lo que no tiene por sí mismo ó por su propia naturaleza, puesto que se supone que antes de él nada existe. Pero la materia no es ni puede decirse nunca ser perfecto, en atención á que, además de carecer de inteligencia y libertad, es inerte de suyo, divisible, susceptible de diferentes movimientos, modificaciones y cambios. Que la materia está sujeta á mutaciones que se miden y regulan por el tiempo, es cosa de suyo manifiesta y que la ciencia materialista no niega. Ahora bien : si la materia es eterna, y al propio tiempo está sujeta á mutaciones sucesivas, la

nuino de Heráclito, cuando enseñaba que *mundum neque dedorum nullus fecit, nec hominum, sed fuit semper, et est, et erit, ignis semper vivens.*

mutación *A* que se verifica en este instante sería precedida por un número infinito de mutaciones anteriores, en relación con la duración eterna de la materia, número que á la vez sería finito, en atención á que se haría mayor con la mutación *B* verificada en el día siguiente.

En otros términos: la hipótesis de una materia eterna lleva consigo la hipótesis del movimiento eterno en la misma, so pena de admitir otro ser superior á la materia y causa de su movimiento inicial. El movimiento eterno ó coeterno con la materia, lleva consigo el transcurso de un tiempo infinito, puesto que es medida de los movimientos comprendidos en número infinito de días, y á la vez sería finito; infinito, puesto que retrocediendo en la serie de éstos á contar desde el presente, no podemos llegar á su principio ó comienzo que, en la hipótesis ateo-materialista, se verifica desde la eternidad; finito, puesto que es capaz de aumento, con la adición de los días siguientes.

Ni vale decir que lo mismo podría aplicarse á la existencia eterna de Dios con relación al tiempo, siendo muy evidente la disparidad: *a)* porque la eternidad de Dios no entraña la eternidad del mundo, ni por consiguiente del movimiento y del tiempo; *b)* porque Dios no está sujeto á mutaciones ni movimientos sucesivos, como el mundo y la materia, y por consiguiente tampoco al tiempo, que es de su naturaleza sucesivo como el movimiento, sino á la eternidad, que es de suyo simultánea é indivisible: *interminabilis vitæ tota*

simul et perfecta possessio, como decía Boecio.

«Si la materiá y su movimiento fueran eternos, escribe á nuestro propósito Naville, el momento que se quisiera tomar como punto de partida tendría detrás de sí un tiempo indefinido. Por lo tanto, el mundo hubiera llegado á su estado actual en un momento cualquiera de la duración, porque en un momento cualquiera de la duración, habría tenido el tiempo necesario al efecto. Es decir, que apenas interviene el pensamiento de la eternidad, no cabe punto alguno de partida.»

El autor de la *Apología científica de la fe*, al examinar la hipótesis materialista de la materia con movimiento eterno, escribe lo siguiente: «En el principio, antes del principio, ¿puede concebirse la materia en estado de movimiento? Admitir el movimiento eterno, infinito, sin motor, sin ninguna impulsión exterior, es abandonar el principio de causalidad, y sin este principio preciso es renunciar á conocer cosa alguna.

»Este movimiento, ¿es puramente mecánico? Entonces el universo debe ser desde el primer instante lo que será siempre; porque una molécula material no puede por sí misma modificar su movimiento inicial, ni la dirección de este movimiento: así nos lo dice la misma ley fundamental de la mecánica.

»¿Es un movimiento ordenado, el *processus* evolutivo con sus fuerzas determinadas, con su dirección y sus leyes, tales cuales se manifiestan hoy á nuestros ojos? Entonces no comprendemos orden

sin ordenador, leyes sin legislador, etc.; pero pase también, porque nos basta con la dificultad capital é implacable, con la contradicción, propiamente dicha, y la imposibilidad matemática que entraña semejante concepción del universo.

»El *processus* sin principio, la marcha evolutiva hacia el estado actual, hacia el perfeccionamiento, el desarrollo infinito hacia un fin, puesto que ha tenido toda la eternidad para realizarse, ultimado debe estar ya desde hace una eternidad. El efecto necesario de una causa eterna es necesariamente eterno. No puede haber un solo instante en el que esta fuerza inherente á la materia no haya producido ya todo su efecto.

»Más aún: en la sucesión de seres, de fenómenos, de causas y efectos, produciéndose regular y necesariamente los unos á los otros, debiendo empezar y concluir á su vez, ningún fenómeno es actualmente posible, puesto que, siendo su naturaleza la de empezar y concluir, ser producido, producir y cesar de ser, y teniendo la eternidad para cumplir su destino, ha tenido que concluir y cesar hace ya una eternidad».

Esto por lo que toca á la materia eterna, considerada en y con movimiento desde la eternidad. Que si la consideramos en reposo, la dificultad crece en lugar de desvanecerse; porque el principio de la inercia de la materia por todos reconocido, como que constituye la ley fundamental de la mecánica, nos dice que la materia, una vez constituida en reposo, en reposo permanecerá

eternamente de suyo, si no sobreviene algo distinto de ella, algo fuera de la materia, que la ponga en movimiento.

¿Qué contestan los representantes del materialismo á los argumentos aducidos contra sus teorías? Nada : contentos con sentar la hipótesis de una materia eterna, no se cuidan de robustecerla con razones convincentes, ni de contestar á los argumentos que la invalidan. Pero el materialismo no debiera olvidar que, al abandonar el terreno propio de la ciencia y el campo de la experiencia para invadir á mano armada el campo de la metafísica, contrae la obligación de establecer con razones sólidas sus afirmaciones, y de contestar á los argumentos del orden filosófico.

«La eternidad de la materia, diremos con Secretan, no explica nada, si no sabemos cómo comenzó el movimiento, y si no se señala una razón suficiente á ese movimiento. La eternidad de la materia y del movimiento á la vez, implicaría la eternidad del mundo en la totalidad de sus disposiciones, en atención á que todos los arreglos posibles habrían tenido la eternidad para verificarse. Finalmente: aun admitiendo esta eternidad del mundo, tan difícil de conciliar con la experiencia, no diría su *porqué*, no suprimiría la cuestión del *porqué*, no *haría* á Dios menos necesario al pensamiento [1].»

[1] *Discours Laïques*, pág. 98. Antes de las palabras transcritas, el mismo autor escribe lo siguiente : « Le monde dont le développement dans le temps forme l'objet des sciences expérimentales

Hæckel en alguna ocasión se quejaba de los que le enumeraban entre los partidarios del materialismo, alegando que su sistema era el monismo y no el materialismo, porque en su teoría la materia en evolución es el principio primero, universal y único de todas las cosas. Pero la materia con la evolución, es la materia misma de los materialistas Büchner y Moleschott; es la materia que tiene por atributo ó propiedad la fuerza, como dice el primero, ó la materia que tiene el poder de ponerse á sí misma en movimiento, como quiere el segundo; es, si se quiere mejor, la materia definida por Tyndall: *La potencia de todas las fuerzas y de todas las cualidades de la vida.*

En suma: para la generalidad de los materialistas, y sobre todo para Hæckel, el universo es una colección de fenómenos eternos, resultado de un movimiento eterno, sin principio ni fin, lo mismo en el orden del espacio que en el orden del tiempo. El mundo, ser inmenso y sin límites, se nos ofrece como una cadena sin interrupción de fenómenos y de movimientos [1], que constituyen un número infinito de fenómenos, en un espacio infinito, y en una materia infinita.

ne saurait être compris que s'il préexiste à son évolution comme germe, comme virtualité, comme puissance. Mais le vrai point de départ n'est point la puissance. Le poussin sort de l'œuf, mais l'œuf ni est pas sans la poule. Avant le possible est l'être, condition de tous les possibles. Avant le monde en puissance, il y a Dieu.»

[1] Cf. León A. Dumont: *Häckel et la Théorie de l'évolution en Allemagne*, cap. v, pág. 74.

Á poco que se reflexione sobre esto, es fácil descubrir que en el fondo de este razonamiento hay una verdadera confusión de ideas. De buena ó de mala fe, se confunde é identifica aquí el número infinito con el número indefinido, la eternidad con la duración incalculable ó desconocida, los límites del espacio imaginario con los límites reales de la extensión y de la materia. Esto sin contar que se *afirma* y se *supone* que la duración del movimiento es la eternidad, que el número de los átomos es infinito, que la magnitud ó extensión del mundo carece de todo límite; pero sin aducir razón alguna que demuestre ni siquiera haga probables esas afirmaciones. Así es que el ya citado autor de los *Discursos Laicos*, pone de relieve la inexactitud y el error que palpita en el fondo de las afirmaciones häckelianas, en los términos siguientes:

«Este infinito de la materia y del movimiento, es el absurdo.... El infinito matemático es una pura abstracción, de la que nos servimos ventajosamente como artificio de método, pero que jamás se trata de realizar cuando se sabe lo que se trae entre manos. Desgraciadamente hay muchos que no comprenden las palabras que usan. Con el nombre de grandeza infinita designan toda extensión á que no alcanza su imaginación, todo número de unidades cuya adición no pueden acabar, aun con ayuda de los métodos más breves. Pero la verdad es que semejante infinito es un verdadero finito. El número infinito es un número más

grande que cualquier número. Decir que el número de los astros es infinito, es lo mismo que decir que existe actualmente un número de astros tal, que una estrella más no sería una estrella más. Decir que el tiempo es eterno, equivale á decir que mañana no habrá transcurrido mayor número de minutos que los que hoy existen.

»En suma: suponer existente un número infinito de cualesquiera unidades, es lo mismo que decir que cierto ó determinado número no es tal número. Luego la infinidad de la materia ó del número de los átomos, así como la eternidad del movimiento, son falsas, debemos reputarlas falsas, ó tener por verdad la contradicción. Lo que hay de verdad en esto es que el número de realidades y la duración del mundo superan á nuestro entendimiento y que jamás conoceremos sus límites. Los ateos confunden estas dos cosas...., amontonan al efecto millones de años. Los millones nada les cuestan; pero aquí, como en otras materias, las cosas valen lo que cuestan.

»Si se reconoce—y preciso es hacerlo—la imposibilidad de que exista simultáneamente un número infinito de átomos, de seres reales, de tal manera que este número efectivo permanezca el mismo número después de añadirle una unidad; si se admite que este pretendido número infinito no es más que un número muy grande; y si á pesar de esto, para no verse obligado á salir del mundo, para evitar la creación, se persiste en decir que los átomos existieron siempre, la contradic-

ción no será por eso menos manifiesta. Si los átomos son eternos; si les son esenciales sus propiedades; si el movimiento que resulta necesariamente de estas propiedades es eterno como su causa, síguese que todas las combinaciones que pueden resultar de ese movimiento fueron realizadas ya desde la eternidad y en la eternidad.... Si la materia es infinita y el movimiento eterno, el progreso no es más que una ilusión.... El ateismo tiene perfecta razón al desacreditar la lógica, porque la lógica nos hace tocar con el dedo la inanidad de sus pretensiones [1].»

Las consideraciones que dejamos expuestas en el presente artículo demuestran claramente que la teoría que pretende explicar el universo por medio de la materia en evolución ó movimiento inicial, no merece en realidad el nombre de teoría monista, porque hay aquí dos ideas yuxtapuestas, y por consiguiente dos principios. Si á esto se añade que semejante teoría contradice y echa por tierra la ley de la inercia, que constituye como el fundamento esencial de la mecánica, de la astronomía y de la física, podemos concluir y afirmar que el monismo materialista es condenado igualmente por la metafísica y por la ciencia. La pretensión de que la materia inerte posee movimiento en sí misma y por sí misma, sin más razón ni fundamento que las exigencias de sistema preconcebido, y formulado de antemano con la idea de

[1] *Discours Laïques*, páginas 220-21.

excluir y negar la necesidad y existencia de un primer motor, es pretensión no más digna de respeto, ni más científica que la pretensión de algunos antiguos Escolásticos, que, en presencia de fenómenos cuya causa ignoraban, querían explicarlos por medio de las llamadas cualidades ocultas, tan ridiculizadas posteriormente.

Esto sin contar que el procedimiento aquí empleado por el monismo materialista echa por tierra la base misma de las ciencias experimentales. Por esta razón los físicos y naturalistas más eminentes y concienzudos, los que en sus investigaciones permanecen dentro de los límites y del método propios de las ciencias físicas y naturales, sin tomar á saco el campo de la metafísica en busca de aventuras impropias del hombre de la ciencia, ó reconocen la imposibilidad de explicar el universo y sus fenómenos sin recurrir á un Ser anterior y superior á la materia y movimiento de la misma, como Berzelius, Samuel Hangton, Chevreul, Baumgartner y tantos otros[1], ó confiesan

[1] «Es preciso admitir, dice Berzelius, la existencia de una potencia creadora, que se manifestó en ciertas épocas, y que parece que hoy obra sólo para perpetuar las especies vivientes. Todo lo que tiene naturaleza orgánica nos revela un entendimiento superior.»

«La inteligencia divina, escribe á su vez el citado Hangton, que formó el plan de todas las cosas, presidió á la misma evolución.»

Baumgartner sostiene que el estudio de las ciencias naturales, «sabia y concienzudamente dirigido», lejos de conducir al materialismo, «constituye la mayor y más fuerte salvaguardia contra toda especie de errores; y más que cualquiera otra rama de los

que la ciencia es impotente de suyo para discutir y resolver este problema, como Dumas, Baden-Powell, y hasta algunos de los representantes del materialismo, cuando no hablan ó escriben bajo la influencia de su preocupación sistemática [1], ó apoyándose en la inducción científica que es posible en esta materia, afirman que los átomos que el monismo materialista proclama eternos, «conservan el carácter esencial de objetos fabricados», como dice Herschell, y son *materiales preparados*, en expresión de Clerk-Maxwell, en los cuales

conocimientos humanos, condúcenos á reconocer únicamente en la inmensidad de la naturaleza un magnífico templo del Dios omnipotente».

Chevreul, por su parte, después de protestar contra la opinión de los que dicen que «la ciencia moderna arrastra al materialismo», expone dos opiniones suyas en los siguientes términos: «La primera opinión atañe á la certeza que tengo de la existencia de la materia fuera de mí mismo.... La segunda es una convicción de la existencia de un ser divino, creador de una doble armonía, la armonía que rige al mundo inanimado, y que revela primero la ciencia de la mecánica celeste, después la ciencia de los fenómenos moleculares, y la armonía que rige al mundo viviente y organizado».

[1] He aquí, en prueba de esto último, lo que decía Littré: «¿Qué es preciso pensar de la noción de causa primera, de causalidad suprema? Ninguna ciencia niega una causa primera, no habiendo encontrado jamás una cosa que la desmienta; pero ninguna la afirma, no habiendo encontrado jamás nada que la probase».

Dumas escribe: «¿La naturaleza de la materia nos es conocida? No. ¿Conocemos la naturaleza de la fuerza que rige el movimiento de los cuerpos celestes y el de los átomos? No».

«La idea de un comienzo ó principio, escribe el citado Baden-Powell, ó de una creación, en el sentido de la operación de la divina voluntad constitutiva de la naturaleza y de la materia, hállase más allá del dominio de la filosofía física.»

éste encuentra la base de una inducción que le permite escalar las «alturas filosóficas que Kant juzgaba inaccesibles, y lanzarse lógicamente desde las moléculas á la creación», según reconoce Tyndall.

Pondremos término á este artículo con las palabras de uno de los físicos y naturalistas más eminentes de nuestra época, del justamente celebrado Bois-Reymond, el cual, refractario como es á toda idea de sobrenaturalismo, á toda intervención de seres extramundanos, y, lo que es más, á pesar de sus tendencias é ideas materialistas y deterministas, se expresa en los siguientes términos: «No siendo esencial el movimiento á la materia, la necesidad de causalidad exige, ó la eternidad del movimiento, y entonces es preciso renunciar á comprender cosa alguna, cosa absolutamente difícil para todo hombre sano de espíritu, ó una impulsión sobrenatural, y entonces es preciso admitir el milagro, dificultad desesperante para el positivismo».

Á mayor abundamiento, el mismo Cotta, cuyas ideas materialistas son bien conocidas, confiesa que «hay un enigma indescifrable que nos obliga, aun á pesar nuestro, á apelar al poder infinito de un Creador, y es el origen de la masa terrestre». Podría repetirse aquí el apotegma vulgar: *A confesión de parte, relevación de prueba.*





CAPÍTULO VII.

EL HEXAMERON BÍBLICO Y LA ASTRONOMÍA.

ACABAMOS de ver que la ciencia, en todas sus ramas y manifestaciones más importantes, es impotente—y así lo reconoce ella misma—para echar por tierra ni desvirtuar en lo más mínimo la esencial verdad metafísico-religiosa enseñada en el Hexameron bíblico, ó sea la existencia de un Dios soberanamente perfecto, autor y creador del universo mundo.

Pero la enunciación de esta verdad fundamental va acompañada en el Hexameron de otras enunciaciones é ideas que se relacionan más ó menos directamente con las ciencias físicas y naturales, como la producción de la luz, el estado primitivo de la tierra, la formación de los astros, la aparición de mares, plantas y animales. De aquí la conveniencia de examinar si las enunciaciones é ideas contenidas en el Hexameron son compatibles con los recientes descubrimientos ó hechos indudables de la ciencia, y también con las

teorías é hipótesis más razonables y serias de la misma.

Daremos principio por la astronomía, ó sea por las relaciones que entre ésta y los primeros versículos del Génesis pueden existir. Y á fin de proceder con la debida claridad y método en la investigación de esas relaciones, comenzaremos recordando que, según la doctrina de Santo Tomás, en aquellas palabras del Génesis, en que se hace como el resumen y recapitulación de la obra creadora llevada á cabo por Dios, en las palabras *igitur perfecti sunt cœli, et terra et omnis ornatus eorum*, significanse tres efectos, ó, mejor dicho, tres manifestaciones y fases de la acción divina en el universo, á saber: *a)* la *creación* propiamente dicha *(opus creationis)*, ó sea la acción por medio de la cual el universo fué sacado de la nada, al menos por parte de su materia ó elementos primordiales; *b)* la distinción ó separación *(opus distinctionis)* de los diferentes cuerpos, ó, como si dijéramos, partes principales del mundo, como las estrellas, el sol, la tierra, en los cuales los elementos primitivos reciben cierto grado de perfección en cuanto al modo de ser y obrar; *c)* que las perfecciones sobrevienen, completan y sirven de adornos *(ornatus)* á las grandes masas formadas ya y separadas entre sí. La creación propiamente dicha está expresada en el primer versículo *in principio creavit Deus cœlum et terram*, es decir, el universo en cuanto á su primera materia, pero informe, ó sea antes que con ella se forma-

ran los diferentes grandes cuerpos que integran el mundo, y antes que éstos fuesen revestidos de adornos [1] ó perfecciones secundarias, como los vegetales y animales con respecto á la tierra.

Resulta de esta doctrina de Santo Tomás, que, tomada en conjunto la obra de la creación del universo, considerada la producción de seres que contiene el Hexameron, la creación propiamente dicha, la creación como acción ó fuerza que saca algún ser de la nada, se halla significada en el primer versículo del Génesis *in principio creavit Deus cœlum et terram*, es decir, el mundo, toda

[1] He aquí el texto íntegro de Santo Tomás: «Respondeo dicendum quod in recapitulatione divinorum operum Scriptura dicit, *Genes.*, 2.º: *Igitur perfecti sunt cœli et terra et omnis ornatus eorum*, in quibus verbis triplex opus intelligi potest; scilicet *opus creationis*, per quod cœlum et terra producta leguntur, sed informia; et *opus distinctionis*, per quod cœlum et terra perfecta sunt, sive per formas substantiales attributas materiæ omnino informi, ut Augustinus vult, sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii Sancti dicunt; et his duobus operibus additur *ornatus*; et differt ornatus à perfectione, nam perfectio cœli et terræ ad ea pertinere videtur, quæ cœlo et terræ sunt intrinseca; ornatus vero ad ea, quæ sunt à cœlo et terra distincta, sicut homo perficitur per proprias partes et formas, ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur, et ideo ad opus ornatus pertinet, productio illarum rerum, quæ habent motum in cœlo et in terra.... Et similiter in opere ornatus, primo die qui est *quartus*, producuntur luminaria, quæ moventur in cœlo ad ornatum ipsius. Secundo die qui est *quintus*, aves et pisces ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere et aqua, quæ pro uno accipiuntur. Tertio die, qui est *sextus*, producuntur animalia, quæ habent motum in terra ad ornatum ipsius». *Sum. Theol.* Parte 1.ª, cuest. LXX, art. 1.º

vez que aun en el lenguaje vulgar decimos que el cielo y la tierra componen el mundo, y no es infrecuente en la misma Escritura, como observa San Agustín, significar con los nombres de cielo y tierra al universo mundo : *Assidue quippe Scriptura is duabus partibus commemoratis universum mundum vult intelligi.*

Pero el cielo y la tierra, que forman el mundo, y que fueron sacados de la nada por Dios, no son, según Santo Tomás, el cielo y la tierra como cuerpos distintos, formados ya y perfectos, según los vemos hoy, sino como cuerpos informes *(sed informia)*, es decir, sin tener la forma especial y propia que los distingue de otros cuerpos, sentido que es el adoptado por la mayor parte de los Padres antiguos de la Iglesia, por más que San Agustín haya manifestado en ocasiones—pero sin rechazar la interpretación indicada,—que por la palabra *cœlum* se designan las criaturas espirituales, ó sea los ángeles *(sive per cœlum et terram generaliter prius insinuata sit spiritualis corporalisque creatura)*, y por la palabra *terram*, todas las cosas materiales.

En todo caso, es incontestable que el *in principio creavit Deus cœlum et terram* de la Biblia, lejos de oponerse á ningún descubrimiento, á ninguna conclusión legítima de la ciencia experimental, ni siquiera se opone á la teoría astronómica de Laplace, con la cual armoniza perfectamente, por más que aquélla, hoy por hoy, no pase de ser una hipótesis más ó ménos fundada, una teoría

más ó menos racional, pero no una verdad demostrada. Los millares y millones de años que, según la citada teoría astronómica, debieron transcurrir entre la creación de la nebulosa primitiva, ó sea de la materia difundida en la inmensidad del espacio, y la formación ó constitución definitiva de los demás astros, inclusa la tierra, por medio de las sucesivas condensaciones de la materia alrededor de núcleos, y á favor de las disgregaciones y concentraciones necesarias para la formación progresiva de los globos del universo, debidas á la universal atracción con las fuerzas centrípeta y centrífuga, cosas son que en nada se oponen al texto bíblico, dentro de los límites de una exegesis perfectamente ortodoxa.

Á la voz del Omnipotente sale de la nada la materia, ó, si se quiere, el germen, los elementos primeros de la materia, toda vez que se trata de una colección de átomos invisibles, impalpables, sutilísimos, de los cuales pudiera decirse que son *prope nihil* respecto de los cuerpos que con ellos habrán de formarse, como decía San Agustín hablando de la *materia prima* de Aristóteles.

Pero he aquí que en el seno de la nebulosa inmensa formada por esos átomos de tenuidad casi infinita, dos de estos átomos se encuentran y se unen, formando en su virtud una masa superior á la de los átomos primitivos aislados. Desde este momento atrae á sí y obliga á que sobre ella se precipiten y á ella se junten los átomos más inmediatos en fuerza de la ley de la universal gravita-

ción, á virtud de la cual la pequeña masa que sirve de centro de atracción irá aumentando sucesivamente, hasta formar un núcleo de relativa potencia. La precipitación progresiva de los átomos sobre esa masa central esférica debe producir en ésta un movimiento de rotación sobre sí misma. Al cabo de siglos y siglos, la fuerza centrífuga inherente al movimiento giratorio de la masa central, en combinación con el aumento de volumen y menor densidad de las capas superficiales de la misma, determinarán la elevación de ésta en la parte del Ecuador, y más tarde el desprendimiento ó separación de una masa en forma de anillo que, separada del núcleo central más denso, seguirá girando sobre sí misma y alrededor de la esfera central, hasta que las diferencias de densidad y de atracción determinen su concentración en una nueva esfera, semejante á la primitiva en cuanto á la naturaleza de los átomos componentes, pero diferente en cuanto á la densidad, volumen, distancia, etc.

Á este tenor se concibe en la teoría de Laplace que todos los grandes cuerpos del universo, incluso el globo que habitamos, salieron y se formaron paulatinamente de la primitiva nebulosa, de la materia inicial creada por Dios, á través de millares y millones de siglos.

La existencia misma ó producción de la luz puede concebirse perfectamente en esta teoría, sin acudir á una verdadera ó directa creación de la misma, porque el movimiento giratorio de la

primera esfera, ó, digamos, de la primitiva nebulosa, junto con los producidos y representados por la precipitación permanente y progresiva de moléculas sobre aquella esfera en estado de movimiento á la vez que de condensación progresiva, pudieron y debieron dar origen á una luz más ó menos difusa, más ó menos intensa, toda vez que hoy la ciencia nos enseña la identidad ó equivalencia real de las diferentes fuerzas físicas, de manera que el movimiento puede transformarse ó convertirse en luz, como se transforma en calor, electricidad, etc. Sabido es, en efecto, que, según la teoría llamada dinámica, admitida hoy generalmente por los representantes más autorizados de la ciencia, la luz es resultado y manifestación de los movimientos de la materia. Todo calor, cuando adquiere cierto grado de intensidad, produce luz; y teniendo en cuenta que no hay movimiento sin calor, resulta que la luz, el calor y el movimiento entrañan identidad real y substancial, son manifestaciones y transformaciones de una misma cosa. De aquí se deduce que Dios, al comunicar ó imprimir el movimiento á la materia primordial, le comunicó *ipso facto* la luz, siquiera la aparición actual de ésta es posible que no se haya verificado durante los primeros instantes ó etapas del movimiento, sino cuando aquella materia primordial había adquirido ya determinado grado de condensación.

Aludiendo á la teoría de Laplace, en sus relaciones con la palabra creadora del universo por

Dios, d'Estienne escribe: «Esta elaboración lenta de nuestro sol, cuya ley admirable poseemos, extendámosla con el pensamiento á las estrellas todas que brillan sobre nuestras cabezas. Millares y millones de centros atractivos se formaron así bajo la impulsión divina en la inmensidad de las profundidades cósmicas salidas de la palabra creadora. Así es cómo millares y millones de nebulosas parciales se desarrollaron en agrupaciones más que gigantescas de nebulosas complexas. Auxiliado por este instrumento maravilloso que se llama *espectróscopo,* hoy el telescopio de los astrónomos descubre en las profundidades más inaccesibles de lo infinito nebulosas de todas dimensiones y de todas formas, en todos los grados de desarrollo: desde la simple nube cósmica, diáfana, homogénea, distinta apenas, hasta los magníficos *montones de estrellas,* universos lejanos, cuyas nebulosas parciales, todas, ó casi todas, han llegado á su período solar. Y desde el uno al otro de estos dos términos extremos, la ciencia hace constar, registra y cataloga en ejemplares innumerables la serie toda de los estados intermedios [1]».

Así, pues, para M. d'Estienne [2], como para los

[1] *Revue des questions scientif.*, Julio de 1877.

[2] «En sorte, añade éste, que du sein du grain de sable qui nous porte, nous pouvons en quelque manière être témoins de cette incubation sacrée de l'Esprit de Dieu planant sur les fluides éthérés. Nous pouvons assister à l'accomplissement de cette Parole divine commandant à la lumière de naître, de se développer et de se séparer d'avec les ténèbres. Par la puissance de cette Pa-

teólogos y exegetas más autorizados de nuestros días, la teoría de Laplace, considerada en sí misma, es perfectamente compatible con la palabra bíblica referente á la creación del mundo.

Es de notar que Santo Tomás, de acuerdo con San Basilio, San Ambrosio, San Crisóstomo y otros Padres de la Iglesia, enseñan expresamente que la confusión y vacío á que aluden las palabras *terra autem erat inanis et vacua,* precedieron con duración de tiempo á la belleza y ornato de la misma por medio de las plantas y animales, y que precedieron también á la aparición de la tierra por la retirada de las aguas de su superficie; y que las palabras *tenebræ erant super faciem abyssi* pueden aplicarse también al cielo, ó sea á los espacios y astros celestes, por cuanto carecían de la luz [1], la cual bien puede apellidarse la forma

role, l'impulsion fut donnée à la matière; impulsion de mouvements circulaires ici, spiraloïdes ailleurs; simple, complexe, lente, rapide, variée à l'infini dans l'infinité des centres qui lui sont assignés.

»Pour nous, pour notre terre, ces mouvements sont parvenus au degré d'avancement qui nous a fait notre planète habitable, chaufée, eclairée et reglée par le soleil et les astres. Ailleurs ils accomplissent seulement leurs premières évolutions, nébuleuses naissantes réléguées dans les profondeurs de l'abîme infini, et qui contiennent en germe les univers de l'avenir.... Telle est l'inepuisable fécondité des attouchements de l'Esprit divin, tels sont les développements de cette simple Parole du Maître de la nature. *Sit lux.*»

[1] «Alii vero sancti, accipiunt informitatem.... secundum quod excludit vitam, formositatem, et decorem, qui nunc apparet in corporea creatura; et secundum hoc dicunt quod informitas materiæ corporalis duratione præcessit formationem ejusdem.... Et

general de los cuerpos celestes, y ser considerada como un adorno de los mismos, como una manifestación de su hermosura. Hay en esta doctrina del Doctor Angélico una especie de presentimiento y como una adivinación de las teorías más admitidas de la ciencia moderna, según las cuales, *a)* hubo una época en que el globo terrestre permaneció rodeado y cubierto por las aguas, y *b)* hubo otra época en que los cielos y astros permanecieron en tinieblas y obscuridad, porque no habían adquirido las condiciones y transformaciones necesarias para que brillara en ellos la luz en la forma é intensidad que después tuvo. Además del sentido expresado, la tierra, según Santo Tomás, se dice en el Génesis *inanis et vacua,* porque carecía al principio de los vegetales y plantas que posteriormente la perfeccionaron y embellecieron. Lo cual concuerda con las exigencias de la teoría astronómica de Laplace, y también con

quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur cœlum, *pulchritudo lucis:* unde dicitur quod *tenebræ erant super faciem abyssi.*

»Deerat autem terræ duplex pulchritudo: una quam habet ex hoc quod est aquis discooperta; et quantum ad hoc dicitur quod *terra erat inanis*, sive *invisibilis*, quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam coeperientes. Alia vero quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis, et ideo dicitur quod erat *vacua*, seu *incomposita*, id est non ornata.

»Et sic, cum præmisisset duas naturas creatas, scilicet cœlum et terram, informitatem cœli expressit per hoc, quod dixit: *tenebræ erant super faciem abyssi;* informitatem vero terræ per hoc quod dixit: *Terra erat inanis et vacua.*» *Sum. Theol.*, 1.ª parte, cuest. 66, art. 1.º

las indicaciones de la geología referentes al período, más ó menos largo, en que la tierra permaneció rodeada y como sumergida en las aguas.

Es esta ocasión oportuna de recordar la hermosa doctrina del mismo Santo Tomás, que antes de ahora se apuntó en orden á la exegesis bíblica en las cuestiones referentes á la producción y origen del mundo. Después de advertir que entre las cosas pertenecientes á la fe, hay unas que pertenecen á la esencia misma ó substancia de la fe *(sunt per se substantia fidei)*, y otras que pertenecen á la fe accidentalmente, en cuanto se contienen ó enseñan en la Escritura *(per accidens tantum, in quantum scilicet in Scriptura traduntur)*, el Santo Doctor concluye diciendo: «Así, pues, con respecto al principio del mundo, hay algo que pertenece á la substancia de la fe, á saber: que el mundo comenzó por creación *(mundum incæpisse creatum)*, y en esto están concordes todos los Santos Padres. Mas si se trata del modo y orden con que fué hecho el mundo, ya esto no pertenece á la fe sino accidentalmente, en cuanto se contiene en la Escritura, cuya verdad dejaron á salvo los Santos Padres, sin perjuicio de darle interpretaciones diferentes en esta materia, ó sea en cuanto al modo y orden en que se verificó la creación del mundo: *Quo autem modo et ordine factus sit non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt*».

Despréndese de lo que antecede, que el contenido de los dos primeros versículos del Génesis puede resumirse en las siguientes proposiciones, de acuerdo con las teorías é hipótesis más racionales y serias de la ciencia moderna, y de acuerdo también en gran parte con la exegesis de Santo Tomás y otros Padres de la Iglesia.

1.ª En el principio del tiempo, y cuando plugo á su voluntad soberana, Dios sacó de la nada el universo mundo, es decir, la materia que compone el cielo y la tierra, palabras que significan por anticipación el universo, en opinión bastante generalizada entre los Padres y Doctores de la Iglesia: *Cœlum et terra*, escribe San Agustín, *potuit dici materia, unde nondum erat factum cœlum et terra, sed tamen non erant aliunde facienda.*

2.ª Hubo una época de duración desconocida en la que la tierra estaba informe y desnuda, es decir, en una especie de estado caótico, sin distribución ordenada y definitiva de sus partes, sin plantas, sin animales, sin la hermosura y variedad de seres que hoy posee.

3.ª En la misma época, la tierra estaba rodeada ó cubierta de aguas, y también de tinieblas, como lo estuvieron probablemente los astros y los espacios celestes durante determinados períodos de su formación, durante las primeras etapas de condensación y concentración de su materia.

4.ª Así como la nebulosa primitiva creada por Dios, bajo la acción de las leyes á que éste la

había sometido, se transformó, adquiriendo nuevos modos de ser más perfectos con la formación de los diferentes astros, dando origen al orden y belleza actuales del cielo, así también la tierra, bajo la influencia del espíritu de Dios que marchaba sobre las aguas que la cubrían, se preparaba á salir de su estado semicaótico é informe por medio de la aparición de la luz, de las plantas, de los animales, y por la conveniente aparición y distribución de mares y tierras, ríos y montañas, que debían comunicarle la variedad, belleza y ornato que después poseyó. De esta manera se verificó en el universo el procedimiento adoptado generalmente por Dios en sus obras, según Santo Tomás [1], lo cual conviene indudablemente á la tierra en la narración mosaica, cualquiera que sea la opinión que se adopte en orden al proceso de formación por parte de los cielos ó astros.

Porque si tenemos en cuenta que el objeto de Moisés es trazar á grandes rasgos una geogonía más bien que una cosmogonía, no extrañaremos que después de afirmar en general la creación del universo, al desenvolver las fases de esta creación, se fije con preferencia y concrete su narración á describir el estado caótico y desnudo que tuvo la tierra antes de adquirir el orden, distribu-

[1] «Si informitas tempore præcessit formationem materiæ, non fuit hoc ex impotentia Dei, sed ex ejus sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.» *Sum. Theol.*, parte 1.ª, cuest. LXVI, art. 1.º ad 1.m

ción de partes y ornato que adquirió posteriormente.

Por lo demás, sea cual fuere el origen y el momento preciso del estado informe á que alude Moisés, punto acerca del cual cabe diversidad de opiniones [1], la exegesis bíblica deja el campo

[1] Decimos esto, porque no faltan exegetas y hombres de ciencia que opinan que el estado caótico de la tierra á que alude Moisés, fué producido por una especie de cataclismo que cubrió de ruinas el mundo, ó al menos la tierra, á la que suponen ordenada y embellecida con anterioridad á la indicada catástrofe que trajo sobre ella el estado caótico é informe á que se refiere el autor del Génesis. Reusch expone en los siguientes términos esta opinión, á la vez que su alcance en el terreno exegético: «L'état chaotique que Moïsse dépeint ainsi dès le début n'a-t-il été précedé d'aucun autre? Le monde a-t-il commencé par le chaos? Peut-être une ou plussieurs créations avaient-elles déjà disparu par l'effet d'un cataclysme dont la cause nous échappe, de telle sorte que le chaos aurait été produit par les débris amoncelés des créations précedentes? C'est ce que notre texte ne precise en aucune façon et l'exégèse ne peut rien dire de certain sur ces questions. Quand Dieu révela à l'homme l'histoire de la création, il présenta d'abord à son regard, surnaturellement éclairé, l'état chaotique d'où la nature organisée est sortie. Cet état est donc le premier que la révélation ait manifesté à l'homme, mais est-il en réalité le premier et n'a-t-il été précedé d'aucun autre? C'est ce que la révélation ne dit pas.

»On peut donc donner un double sens aux versets 1-2. Premièrement, au commencement Dieu créa le ciel et la terre, et la terre, telle qu'elle fut d'abord créée par Dieu, était informe et nue, Dieu ne lui donna que plus tard sa forme et son organisation. Dans le second sens, les mots *Au commencement Dieu crèa le ciel et la terre,* forment une proposition à part, et ce qui suit ne doit point lui être étroitement reuni, mais il faut la considérer comme une proposition entièrement distincte qu'il faut expliquer ainsi. La terre, avant d'être ce qu'elle est aujourd'hui, était informe et nue, elle ne commença à passer à l'état organisé

libre á la ciencia para investigar y fijar, si para ello reune datos inconcusos, la duración mayor ó menor de ese estado de informidad y desnudez en que se encontró la tierra antes de recibir la forma, el ornato y organización que se relatan en los versículos siguientes, que constituyen el Hexameron propiamente dicho, el cual comienza con la producción de la luz destinada á disipar las tinieblas que cubrían la tierra cuando era *inanis et vacua*.

No estará de más advertir aquí que, entre los que defienden esta opinión, se cuentan naturalistas y teólogos protestantes y católicos, que suponen que la catástrofe ó cataclismo que determinó el estado caótico de la tierra á que alude Moisés, fué producida por la caída de los ángeles. Arrímanse á esta opinión, entre otros, los filósofos y naturalistas Federico Schlegel, Hamberger, Schubert, Wagner; los teólogos protestantes Baumgarten, Kurtz, Delitzsch con algunos otros, y los católicos Schmid, Michelis y Westermayer.

Que la caída de los ángeles tuvo lugar antes que la del hombre, parece cosa incontestable, toda vez que la de éste fué provocada por alguno de aquéllos. Si no enteramente cierto, es cuando menos muy probable que la mencionada caída de

qu'avec la formation de la lumière, vers. 3. L'avantage du premier sens, c'est de montrer une magnifique liaison entre le premier et le second verset, et d'établir une belle gradation de la pensée du vers. 13. Toutefois l'exégèse ne peut pas repousser la deuxième interpretation.» *La Bible et la Nature*, pág. 100.

una parte de los ángeles debió verificarse poco después de su creación, y por consiguiente antes de las obras á que se refiere el Hexameron. Empero que la expresada caída de los ángeles haya sido la causa de una catástrofe que redujo la tierra al estado informe y caótico señalado por Moisés en el *terra autem erat inanis et vacua*, es una hipótesis que, en nuestro sentir, no tiene sólido fundamento, ni en la Escritura, ni fuera de ella; pero tampoco nos atrevemos á rechazarla como incompatible con la exegesis bíblica, ni menos á condenarla como contraria á la revelación divina.

Antes de tratar de la producción de la luz y de sus relaciones con los astros y la tierra, cuestión agitada desde antiguo por los exegetas y astrónomos, vamos á ocuparnos brevemente en la objeción que los enemigos de la Biblia y los librepensadores suelen presentar como decisiva en contra de la verdad y exactitud de la narración de Moisés. ¿Cómo es posible, dicen, que sea verdadero un relato en que, si no se afirma expresamente, se da por supuesto al menos, que el sol, otros astros, y sobre todo las estrellas, son cómo accidentes en la creación general, sólo sirven de luminares, de signos y como de cronómetros de la tierra, siendo así que la ciencia demuestra que son cuerpos más perfectos que la tierra, y sobre todo inmensamente mayores que ésta? Moisés, añade el racionalismo, habla del cielo, de la tierra y de los astros, como pudiera hablar el hombre más rudo é ignorante de nuestros días.

Así es la verdad, debe contestar el exegeta católico, porque Moisés, según observa repetidas veces Santo Tomás, hablaba á un pueblo ignorante y se acomodaba á sus ideas. Demás de esto, el autor del Génesis, ó, mejor dicho, el Espíritu Santo que le inspiraba, no se proponía dar al hombre lecciones de astronomía, sino de moral y de religión, y por eso cuando estas verdades tienen alguna relación con las científicas, emplea el lenguaje usual, el lenguaje inteligible á sus oyentes y lectores. La misión confiada por Dios á Moisés, y por éste desempeñada en el primer capítulo del Génesis, fué enseñar al hombre la fundamental verdad religiosa de la creación del universo mundo por la virtud omnipotente é infinita de Dios, y después, que la tierra había sido preparada por la Providencia divina para que fuera digna morada del hombre, como rey y término de la creación visible, destinado á comunicar con Dios en el tiempo y en la eternidad. Ni Moisés, ni Dios que le inspiraba, se propusieron trazar una cosmogonía, sino más bien una geogonía, y aun ésta con relación ó subordinación al hombre, como si dijéramos, desde un punto de vista antropológico. Ninguna necesidad había, por lo tanto, de hacer mención explícita de todos los astros, ni de sus dimensiones respectivas, ni de su situación y movimientos, ni de manifestar si el sol se mueve alrededor de la tierra ó ésta alrededor del sol; porque todo esto, además de encerrar ideas superiores é incomprensibles para los hombres de

entonces, era accidental con respecto al objeto real, verdadero y religioso de la narración. Cierto que, según la ciencia de siglos posteriores y en la realidad, la tierra no es centro del universo mundo; cierto que tampoco es la parte principal del mismo, si se trata de masas ó de otras condiciones; pero en una geogonía, tal como se propuso trazarla Moisés, la tierra es punto central y principal, porque es el teatro de toda la serie de acontecimientos que se propone referir en su obra; el teatro de toda la historia, de la cual su relación de la creación viene á ser como la introducción nada más. Importa poco al escritor del *Génesis* saber qué sitio ocupa la tierra en el sistema del universo; la tierra misma le importaría poco si no fuera la morada del hombre y si no tuviera por objeto hacer la descripción de los *gesta Dei inter homines*, y no la descripción física del universo. No le incumbe, por lo tanto, á Moisés colocarse en el punto de vista de la astronomía, sino en lo que atañe á la tierra, ó, mejor dicho, al hombre, y sólo desde este punto de vista examina los hechos. La astronomía puede hacer estudios para conocer la constitución íntima de las estrellas, las relaciones que existen entre las mismas y el lugar que ocupan en la inmensidad del espacio; pero la Biblia no tiene interés en esta cuestión, si no es para examinar qué relación existe entre aquéllas y el hombre; relación que da á conocer suficientemente con decir que las estrellas son, para servirme de las expresiones de

Strauss, luminares y cronómetros al servicio de la tierra.

Así, pues, desde este punto de vista es tan exacto, como inexacto es desde el punto de vista astronómico, señalar el sol y después de él la luna como los mayores globos luminosos del cielo, y al lado de estos dos grandes luminares, citar solamente como por incidencia los millones de otras estrellas. Son éstas para el hombre—y no hablo aquí del hombre sabio, sino del hombre como servidor de Dios, tal como la Biblia se propone—de menor importancia que el sol y la luna. En el punto de vista en que se coloca el analista sagrado, se presentan como fijadas en la bóveda celeste sólo para esclarecer las noches sombrías con su luz rutilante, para regocijar á los hombres con su brillo nocturno, para servir de punto de orientación al viajero y al navegante, para ejercitar la sagacidad del astrónomo; finalmente, para que el hombre aprenda, mediante el espectáculo de estas maravillas, á reconocer y adorar la grandeza y la sabiduría de Dios, por quien todo fué criado y que lo conserva todo.

«En la geografía física de la tierra, añade Reush, ocupa la Palestina un lugar poco importante entre los diferentes países, y Belén un lugar más pequeño todavía entre las ciudades; pero en la historia de la religión, la Palestina es más importante que la América, y Belén más que Londres. Cualquiera que sea el lugar que en un sistema astronómico deba señalarse á la tierra, al sol, á la luna y de-

más astros, en el primer capítulo del Génesis no se les podía señalar otro lugar que el que les señala Moisés [1].»

En opinión de algunos modernos astrónomos, y, lo que es más, en opinión de Faye, cuya competencia en la materia nadie se atreverá á poner en duda, es probable que la tierra es bastante más antigua que el sol, hipótesis que, á ser cierta y convertirse en tesis demostrada, desvirtuaría en gran parte la objeción que nos ocupa, fundada en que la tierra debe ser posterior al sol, que es centro de su gravitación y movimiento. Pero repetimos que para salvar la verdad bíblica no hay necesidad de tomar en cuenta esta doctrina de Faye, que modifica en este, como en otros puntos, la hipótesis astronómica de Laplace. Sin tocar en nada á ésta, podemos decir que el *fiat* referente al sol, la luna y las estrellas no se refiere á su producción primitiva y substancial, producción que se verificó cuando *in principio creavit Deus cœlum et terram;* ni tampoco, si se quiere, á su constitución y formación como uno de tantos astros que poblaban á la sazón los espacios celestes en diferentes estados de condensación, movimiento y relaciones con otros astros igualmente en formación progresiva, sino á la constitución definitiva del sol, luna y estrellas en sus relaciones con la tierra, comprensivas de las alternativas de día y noche, de verano é invierno, de frío y

[1] *La Bible et la Nature*, pág. 180.

calor, de influencias meteorológicas, etc. De manera que lo que produjo Dios en el cuarto día no fué la substancia del sol, de la luna y las estrellas; no fueron los astros mismos, sino sus relaciones con la tierra, de la cual puede decirse en consecuencia que en este cuarto día de la creación genesíaca entró en relaciones permanentes, especiales y directas con los demás astros, y principalmente con los que constituyen nuestro sistema solar. Al trazar la historia de la creación bajo la inspiración divina, Moisés no determina ni especifica cómo y cuándo fueron producidos los astros, como tampoco determina ni especifica su naturaleza propia, su constitución íntima, sus propiedades, sino que se propone más bien enseñarnos que son globos luminosos que sirven para iluminar y regularizar los movimientos y alteraciones de la tierra, morada del hombre [1], del rey de la creación terrestre.

[1] «Il est vrai, escribe á este propósito el teólogo protestante Kurtz, que l'œuvre du quatrième jour est annoncée comme toutes les autres par la parole créatrice. Dieu dit *Fiat*, mais c'est seulement pour nous apprendre ce que doivent être les étoiles et à qui elles doivent servir, savoir, à être des globes lumineux puisqu'elles éclairent la terre. Si auparavant elles n'était point cela et qu'elles le deviennent à partir de ce moment, alors pleine satisfaction est donnée au récit génésiaque; car ce raport entre les étoiles et la terre qui commence et est régularisé et fixé ce jour-là pour la première fois, est aussi bien un acte et un résultat de l'activité créatrice que la fixation du rapport entre la lumière et les ténèbres, entre la mer et le continent.

»Il est dit aussi que Dieu les posa à la *rakiah* du ciel, et cela est tout naturel; car ici la *rakiah* designe le ciel terrestre qui fut créé le deuxième jour; ainsi les étoiles, si elles existaient dejà

Al poner fin á esta discusión, debemos repetir con Santo Tomás: *a)* que la Sagrada Escritura fué dotada por Dios de tal profundidad y amplitud de sentidos, que ningún hombre es capaz de agotarlos; *b)* que en la historia de la producción del mundo trazada en el Génesis, debemos admitir como verdad perteneciente á la fe que el universo debe su primer origen y su ser á Dios, que lo sacó de la nada por la virtud infinita de su palabra; pero en cuanto al modo y orden *(quo autem modo et ordine)* con que se realizó la producción de sus diferentes partes, es posible, sin perjuicio de la fe católica, adoptar opiniones múltiples y variadas.

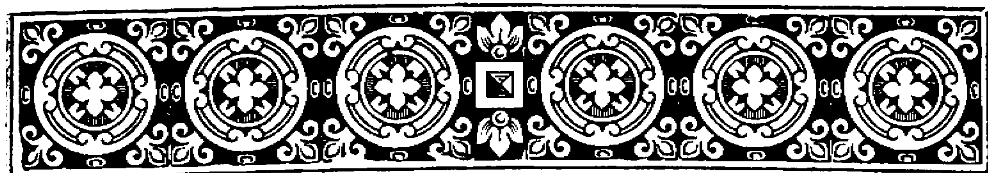
Y es de notar, con respecto á la cuestión presente, que á la objeción de Strauss y otros modernos que pretenden desvirtuar la narración de Moisés, porque llama al sol, y sobre todo á la luna, luminares mayores, siendo así que son menores que otros astros y que las estrellas, el Santo Doctor contestó de antemano diciendo que el sol y la luna se denominan en la Escritura *luminares*

avant le second jour, ne pouvaient pas encore être aperçues à la *rakiah*, elles ne pouvaient prendre leur place dans ce ciel, qu'après qu'elles eurent commencé d'être quelque chose pour la terre.

»Ces mots du verset 16, *Dieu créa le soleil, la lune et les étoiles,* ne s'expliquent ni moins facilement, ni moins naturellement; cela veut dire que ce jour-là Dieu les disposa pour la première fois pour éclairer la terre, et ils commencerent ce jour-là à exister pour elle. Ce qui n'exclut nullement l'opinion de ceux qui prétendent que les étoiles ont existé bien longtemps avant ce jour.» *La Bible et l'Astronomie*, pág. 101.

grandes, no porque sean mayores que las estrellas por parte de su masa ó magnitud, sino con relación á la tierra, sobre la cual es más eficaz su influencia, sin contar sus relaciones luminosas con la misma: *dicuntur duo luminaria magna, non tam quantitate, quam efficacia et virtute; quia etiamsi stellæ sint majores quantitate quam luna, tamen effectus lunæ magis sentitur in istis inferioribus.*





CAPÍTULO VIII

EL HEXAMERON Y LAS CIENCIAS FÍSICAS.

La objeción principal que hoy y antes de hoy se ha dirigido contra la veracidad del Hexameron bíblico en nombre de las ciencias físicas, es la que se refiere á la luz. Ésta, según Moisés, fué producida por Dios en el primer día de la semana hexamérica, y, por consiguiente, debió existir antes que el sol, considerado generalmente como su causa inmediata y su fuente.

Objeción es esta que ocupó y preocupó á los Padres de la Iglesia desde los primeros siglos de ésta, y con especialidad á los que comentaron el Hexameron mosaico. San Agustín discute una y otra vez esta cuestión, principalmente en su obra *De Genesi ad litteram,* y Santo Tomás le dedica varios artículos en la *Summa Theologica.* Excusado parece añadir que para los exegetas antiguos y modernos ha sido materia y objeto de comentarios múltiples y de opiniones las más diversas.

Antes de entrar en el terreno científico, ó, digamos mejor, antes de examinar la cuestión desde

el punto de vista de las ciencias físicas, bueno será advertir que la cuestión de fe ó de la revelación bíblica es completamente independiente de las teorías, hipótesis y conclusiones demostradas ó demostrables en lo sucesivo por la ciencia; porque el texto referente á la luz y su producción, lo mismo que tantos otros del Hexameron, es susceptible de interpretaciones tan variadas, de sentidos tan diversos, que le colocan en disposición y aptitud de recibir en su seno, sin perjuicio para la fe y la revelación, cuantos descubrimientos realizar puede la ciencia en los siglos venideros. Para convencerse de esto, basta tener presente que la Iglesia, ni ha reprobado, ni es probable que repruebe en lo sucesivo, la interpretación de San Agustín, al opinar que por la luz producida en el primer día del Hexameron no se entiende la luz corporal ó visible, que ilumina al mundo material, sino la formación ó complemento de las substancias espirituales, la iluminación de los ángeles.

Esto supuesto, veamos si, aun prescindiendo de esta interpretación alegórica, y considerada la luz en su significación vulgar, hay algo demostrado en la ciencia que sea incompatible con la producción ó aparición de la luz en el primer día del Hexameron bíblico.

Los nombres de *calórico, electricidad* y *magnetismo*, representan tres agrupaciones de fenómenos que la física anterior á la de nuestra época consideraba como substancias diferentes, como otros tantos cuerpos *fluidos*, á los que daba

el nombre de *imponderables*, por no hallarse sujetos á la ley de la gravitación. La física moderna tiende á identificar estos fenómenos entre sí, y también con la luz, siendo la aspiración constante de la ciencia actual reducir á un solo fenómeno dinámico, á un solo agente, á una misma fuerza, los fenómenos magnéticos, eléctricos, caloríficos y luminosos. Según esta teoría, en el fondo de estos fenómenos, lo que constituye, por decirlo así, su esencia íntima y una, es la materia en movimiento, una materia movida de esta ó la otra manera, en este ó aquel sentido, con esta ó aquella rapidez y velocidad.

Concretándonos ya á la luz, ocurre preguntar desde luego cuál es la materia cuyo movimiento produce ó representa los fenómenos luminosos. Á esta pregunta la ciencia moderna sólo contesta con una hipótesis, hipótesis ciertamente muy fundada, muy verosímil, y hasta muy filosófica y racional; pero muy distante todavía de la tesis demostrada científicamente. Tal es la existencia postulada del *éter*, es decir, de un fluido compuesto de partes infinitamente pequeñas, si es lícito hablar así, de una substancia sutilísima sobre cuanto alcanzar puede la imaginación, que penetra sin dificultad alguna todos los demás cuerpos y que llena los inmensos espacios siderales. El aire y el gas más sutil son cuerpos groseros y pesados en su comparación: penetra y circula por todas partes, por todas las substancias; en sus alas invisibles lleva el calórico, la

electricidad, el magnetismo, la luz, que vienen á ser formas, manifestaciones, modos de ser y obrar de ese vapor de tenuidad infinitesimal.

En la historia de las ciencias físicas encontramos dos teorías principales para explicar el fenómeno de la visión y de los colores en sus relaciones con la luz, á saber: la teoría de la *emisión*, y la teoría de las *vibraciones* ú ondulaciones.

La primera, excogitada por Newton, aceptada generalmente por sus sucesores inmediatos, y defendida, casi en nuestros días, por físicos eminentes, y entre otros, por el ilustre Biot, entraña la afirmación, ó, digamos, hipótesis, de que el cuerpo luminoso arroja de sí en todas direcciones un número extraordinario de corpúsculos ó partículas de pequeñez casi infinita: estas partículas luminosas, tan prodigiosas por su número, como por su pequeñez, y también por su velocidad incalculable, penetran por todas partes y chocan con los diferentes cuerpos que encuentran en su camino, dando origen con esto á variedad de fenómenos en la tierra, en el aire y en el agua. El fenómeno de la *visión*, lo que llamamos *ver*, es la sensación que experimentamos cuando una cantidad determinada de esas partículas luminosas ultramicroscópicas viene á chocar contra la retina, ó, mejor, contra el nervio óptico.

En esta teoría de la emisión, la luz, substancia ó fluido infinitamente sutil, puede compararse á los cuerpos luminosos, como se compara á las

plantas el aroma ó perfume que exhalan. Como el aroma se desprende de la flor y llegando á las membranas de la nariz las afecta y modifica de manera que resulte la sensación del olor, así el fluido lumínico desprendido del sol y otros cuerpos análogos, llega á la retina y, al chocar ó estrellarse en su movimiento contra el nervio óptico, determina la sensación de ver.

Nadie ignora que por espacio de muchos años Newton y sus partidarios aplicaron con éxito esta teoría para dar razón más ó menos satisfactoria de no pocos fenómenos de la naturaleza, y entre ellos, de algunas leyes de la óptica con sus aplicaciones á la dióptrica y catóptrica, la constitución, distinción, efectos y manifestaciones de los colores, etc., lo cual prueba, que aunque, en una hipótesis dada, se expliquen más ó menos satisfactoriamente algunos fenómenos de la naturaleza, no basta esto para transformarla en tesis ni para concederle los honores de verdad demostrada, siendo muy posible que aparezcan con el tiempo fenómenos nuevos que no se compadezcan ó concilien fácilmente con la teoría anterior, y que exijan por lo mismo nuevas teorías ó hipótesis.

Tal aconteció á la teoría newtoniana de la emisión, la cual, andando el tiempo, tropezó con dificultades poco menos que insuperables para dar razón de fenómenos relacionados con la luz y desconocidos antes, como son, entre otros, la velocidad de la luz á través de substancias más ó menos refringentes, y también los fenómenos llama-

dos de interferencias y de difracción. De aquí el entronizamiento de la teoría de las *ondulaciones* ó de las vibraciones, que hoy domina en el campo de la ciencia, del cual ha desterrado paulatinamente y casi por completo la teoría newtoniana de la emisión.

Ya queda indicado arriba que lo que constituye el fondo y como la forma substancial de la teoría ondulatoria, es la existencia del éter; de esa substancia sutilísima que llena todos los espacios celestes y penetra todos los cuerpos; de ese vapor ó fluido compuesto de partículas de pequeñez infinitesimal, ser cósmico especialísimo cuya existencia, sin dejar de ser hipotética, tiene todos los visos de verdad y realidad objetiva. Porque si es cierto que el éter es una hipótesis, no lo es menos que es una «hipótesis fecunda, filosófica, sin la cual no existe la ciencia moderna», como escribe un físico contemporáneo, que sabe hermanar el estudio profundo de las ciencias físicas y naturales con el cultivo de las bellas letras. «Hipótesis, añade, cada vez mejor comprobada, tanto por los hechos y fenómenos físicos de nuestro globo, como por los grandes fenómenos astronómicos; hipótesis, en fin, que crea una soberana y amplia unidad para gran número de teorías y que abre paso á las fórmulas matemáticas.»

Por lo que hace á la naturaleza y propiedades del éter, el citado físico las resume en los siguientes términos:

«1.º El éter es eminentemente sutil.

»2.° Es infinito [1], en extensión.

»3.° Es el vehículo que transmite el movimiento vibratorio en el espacio celeste, y aun, como veremos más adelante, en cada uno y dentro de cada uno de los cuerpos que flotan en él.

»Estos tres principios explican por completo todos los fenómenos luminosos conocidos, y una gran parte de los fenómenos caloríficos, eléctricos y magnéticos....

»Para que las olas del mar se propaguen, se necesita *agua*; donde el agua acaba, acaban las olas.

»Para que el sonido se extienda, se necesita *aire*: las vibraciones de los cuerpos sonoros bajo la campana de la máquina neumática no llegan á nuestro tímpano, si bajo esta campana se ha hecho el vacío.

»Pues del mismo modo las *vibraciones del sol*, sean estas vibraciones *luz* ó *calor*, no llegarían á nosotros si entre el astro del día y nuestro globo se extendiese el espacio absolutamente vacío. El calor, la luz, el *movimiento*, en una palabra, necesita *un vehículo que lo transporte*; por el vacío

[1] Si la palabra infinito se toma aquí en su significación propia y filosófica, debe rechazarse la frase del autor de las *Teorías modernas de la Física*, porque la metafísica prueba la imposibilidad de una extensión infinita, calificación ó adjetivo que sólo es admisible en sentido acomodaticio ó hiperbólico, en cuanto expresa la grandeza suma é inconmensurable, para nosotros, de los espacios celestes que ocupa el éter, y en este sentido deben tomarse nuestras palabras cuando alguna vez hablamos de cuerpos infinitamente grandes ó infinitamente pequeños.

no marcha: esto repugnaría á la razón, y puede sentarse como primer axioma de física que la transmisión del movimiento supone *materia* que lo *transmita*.

»He aquí, pues, que la existencia del *éter*, que al principio fué puramente hipotética, toca ya los límites de la realidad. El éter es ya algo más que una hipótesis bella, fecunda, ingeniosa: es una necesidad para la razón, como es una necesidad para la ciencia.

»Y, en efecto: cuanto más se piense en ello, más clara y más evidente aparece esta conclusión.

»¡El sol arrojado en el espacio, y alrededor la tierra, y los varios cuerpos de nuestro sistema solar, y más lejos nuevos soles y nuevos sistemas; y entre unos y otros cuerpos, el vacío, la *nada*, la pureza abstracta del espacio; cuerpos aislados, desunidos, sin relación, sin unidad, sin *algo* como ellos que vaya de unos á otros y los enlace!

»Esto repugna á la razón. Y repugna tanto más, cuanto que entre los cuerpos celestes hay cambios y relaciones reales y efectivas.

»Condensemos nuestras ideas para que se aprecie mejor la fuerza inquebrantable del razonamiento:

»1.° El *calor* es un movimiento de la materia: esto es un hecho; la experiencia lo demuestra.

»2.° El calor pasa del sol á nuestro globo: este es otro hecho.

»Es decir, un movimiento vibratorio de la ma-

teria solar se traslada á la materia que constituye la tierra que habitamos.

»3.° Luego *hay materia intermedia* que transmite esta vibración.

»4.° Pero esta materia que llena, digámoslo así, los huecos del espacio, es lo que llamamos *éter*: luego el éter existe.

»Con verdad, pues, y no como imagen más ó menos poética, podemos decir que el éter es el *océano* infinito en que flotan los astros: cuando está tranquilo, rizan su masa olas de luz; cuando tempestuoso, olas de electricidad se levantan en los profundos senos de su infinita extensión [1].»

Tal es la última palabra de la ciencia con respecto á la luz; palabra que en el fondo se reduce á una hipótesis más ó menos probable, más ó menos racional, pero hipótesis siempre, y, por consiguiente, sujeta á las rectificaciones posibles en toda hipótesis científica, y hasta á ser abandonada con el tiempo en fuerza de nuevos descubrimientos, como aconteció á la teoría de la emisión, que en algún tiempo se ofrecía como no menos probable ni menos racional.

Por otra parte, aun admitida la existencia y realidad objetiva del éter, la razón y la ciencia, al penetrar en el fondo de la teoría de las ondulaciones á la que sirve de base, tropiezan con problemas, si no insolubles, al menos no resueltos todavía, y que envuelven á la citada teoría en

[1] *Teorías modernas de la Física*, páginas 84 y siguientes.

nebulosidades, ignorancias y sombras, que no pueden menos de traer á la mente dudas y vacilaciones acerca de la verdad de aquella teoría y de sus aplicaciones.

Usando un lenguaje que tiene más de poético que de filosófico, apellidamos al éter substancia tenuísima, y cuya sutileza no cabe en la imaginación del hombre, *vapor* que confina con el mundo espiritual, y que es como el *alma* de la materia. Pero, ¿cuál es la naturaleza íntima de esta substancia? ¿Es diferente de la materia ponderable? ¿Es esta misma materia ponderable reducida á rarefacción extrema? Si coincide en la esencia con la materia ponderable, ¿qué es lo que la hace imponderable? Si son diferentes en su esencia, ¿en qué consiste esta diferencia? En todo caso, y cualquiera que sea su esencia íntima, ¿de qué manera obra el sol sobre el éter para producir la luz? ¿Por qué razón el movimiento vibratorio del éter que determina la luz, sólo es producido por el sol y no por otros cuerpos y astros?

¿Qué responde á estas preguntas la ciencia en su estado actual? Nada. ¿Qué soluciones presenta á los problemas mencionados? Ninguna. Es posible, y es mucho de desear, que, andando el tiempo, la ciencia, con sus pacientes investigaciones, llegará á levantar una parte del velo que cubre esos problemas; pero, hoy por hoy, se halla reducida á suponer, á *postular* la existencia del éter, es decir, de un ser cuya naturaleza y atributos ignora, para dar alguna razón más ó

menos satisfactoria del origen y variedad de los fenómenos luminosos. Es posible que, más tarde ó más temprano, llegue á convertir en tesis absoluta la hipótesis ó postulado del éter, á conocer su esencia íntima y sus atributos, y á demostrar que el origen y variedad de los fenómenos luminosos se deben á las causas que hoy les señala la ciencia; pero también es muy posible que ésta, siguiendo su camino y sus investigaciones, llegue á descubrir otra teoría que reuna en su favor más elementos de exactitud y de verdad que la que hoy acepta la ciencia, y que aquélla se vea, ó profundamente modificada por la nueva teoría, ó abandonada por completo como inexacta, insuficiente y falsa, haciendo con la teoría de las ondulaciones ó vibratoria del éter, lo que ésta hizo á su vez con la teoría de la emisión.

La primera conclusión que se deduce de lo que antecede, es que la ciencia en su estado presente no tiene derecho para acusar de falsedad ó inexactitud las palabras de Moisés referentes á la producción de la luz, toda vez que son muy escasos é inseguros los conocimientos que posee acerca de su naturaleza, de su origen, de las condiciones de su existencia, de sus relaciones con otros cuerpos, de las causas de sus modificaciones y fenómenos varios: las ideas y soluciones de la ciencia actual acerca de esto, ó son nulas, ó son transitorias y no definitivas. La razón y el buen sentido enseñan de consuno que son y serán deficientes y sin valor real las objeciones que se

dirijan contra la producción de la luz narrada por Moisés, en nombre de las teorías y soluciones aceptadas hoy por la ciencia en esta materia, porque se trata de ideas y teorías incompletas y deficientes, de soluciones hipotéticas y provisionales, más bien que definitivas.

Esto no obstante, deseando llenar de una manera más cumplida la misión del apologista cristiano en nuestra época, queremos sacar la cuestión de este terreno, por más que baste á llenar las exigencias de la apologética cristiana, y colocarla en el terreno propio de la ciencia actual, es decir, en presencia de la teoría hoy vigente y autorizada para explicar la existencia de la luz y sus fenómenos. ¿Hay algo en esta teoría que sea incompatible con la exegesis bíblica, es decir, con las interpretaciones posibles y más ó menos probables que pueden señalarse á los pasajes bíblicos en que se habla de la producción de la luz? Sin titubear puede responderse negativamente, aun tomando la luz en su sentido literal ó material, y prescindiendo del sentido metafórico que le daba San Agustín.

Veamos en prueba de ello algunas de las interpretaciones ó sentidos que pueden darse á las palabras de Moisés, sin contradecir ó anular la doctrina é ideas contenidas en la teoría moderna de las ondulaciones. Para proceder con la debida claridad, conviene no perder de vista las dos observaciones siguientes:

1.ª Algunos exegetas han observado con razón

que en la Biblia ocurren palabras y frases significativas *per anticipationem* [1], es decir, que expresan ó aluden á un suceso ó efecto que se realizó con posterioridad. En el mismo Génesis puede citarse un ejemplo notable de esto. Según la opinión más autorizada entre los modernos, sostenida también por no pocos Padres de la Iglesia y exegetas antiguos, las palabras *In principio creavit Deus cœlum et terram,* no significan que Dios sacó de la nada al principio los cielos y la tierra en la forma que les es propia, ó sea como otros tantos globos con la forma, figura, magnitud y lugar que hoy tienen, sino que Dios sacó de la nada ante todo los elementos, la materia de que se componen el cielo y la tierra, de manera que éstos se hallan significados ó expresados en dichas palabras *por anticipación,* antes que existieran como tales cielo y tierra, como globos especiales y distintos, con cualidades y atributos propios,

[1] «Moyses, escribe Alapide, sæpe utitur prolepsi sive anticipatione; vocat enim urbes et loca eo nomine, quod longe posterius est eis inditum. Sic Gen., XIV, 2. Balam urbem vocat Segor, quæ tamen non hinc, sed postea vocata est Segor, cum Lot eo ex Sodomis evasisset. Sic ibidem v. 6 vocat montes Seir, qui longe post ab Esau Seir sunt dicti. Sic ibidem v. 14 vocat Dan, quæ hinc vocabatur Lais.» Comm. *in Pentat.*, pág. 18.

Con ocasión de la producción de la luz, el mismo autor escribe más adelante: «Lucem hanc proprie non fuisse creatam, quia Deus prima die creavit omnem materiam primam, et ex ea deinde hanc lucem aliasque formas, tam essentiales, quam accidentales eduxit.... Deus ergo proprie primo die tantum creavit omnia creanda; reliquis vero quinque diebus non creavit, sed creata formavit et exornavit.» Ibid., pág. 29.

como tampoco existían la luz, la atmósfera[1] y otros cuerpos del universo.

2.ª Es opinión bastante general y autorizada hoy entre los representantes de la ciencia, que el origen real y verdadero de la luz solar no es el globo mismo del sol, sino una especie de atmósfera ó nube luminosa, que llaman fotósfera y que rodea el globo del sol, obscuro y opaco por sí mismo.

Ahora bien: la ciencia, en su estado actual, nada sólido y concluyente podría oponer si alguien dijere que el *fiat lux* del Génesis debe entenderse de la producción del éter, toda vez que éste constituye, por decirlo así, la esencia y substancia luminosa; bien que para que resulte la visión de la luz, para que exista ésta *in actu secundo,* como decían los Escolásticos, necesita algún cuerpo que le comunique el movimiento ondulatorio. Ni valdría objetar en contra que allí mismo se añade que, á consecuencia y como corolario natural de la producción de la luz, Dios dividió ó separó la luz de las tinieblas, llamando día á la primera y noche á las segundas; porque estas palabras podrían aplicarse por prolepsis ó anticipación á la separa-

[1] Por extraño que parezca, Santo Tomás expone y acepta estas ideas, según se colige del siguiente pasaje: «Post primam productionem creaturæ, *qua producta sunt elementa mundi* et corpora cælestia secundum suas formas substantiales, fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum et corpus diaphanum ordinatum et distinctum; item in quo non erant luminaria cœli formata». *Quæstiones Disp. De Potentia,* cuest. IV, art. 2.º

ción y alternativa realizadas más adelante, cuando la luz fué producida *in actu secundo*, ó adquirió sus manifestaciones y alternativas regulares, cuando en el tercer día hexamérico el sol se puso en comunicación regular y permanente con la tierra, ó, digamos, cuando, en virtud de las elaboraciones y condensaciones ultraseculares de la nebulosa primitiva, adquirió un modo de ser idéntico ó análogo al que hoy tiene con respecto á la tierra.

Tampoco es imposible que entre los diferentes globos ó astros que componen nuestro sistema planetario, y que, de conformidad con la hipótesis de Laplace, pasaron sucesivamente por estados y grados muy varios de formación y condensación, hubiera habido alguno que, en un momento dado de ese período, reuniera las condiciones necesarias para producir una luz más ó menos viva, ó, si se quiere, para comunicar al éter esparcido en los espacios celestes movimientos análogos á los que hoy recibe del sol. Que esto no repugna á las teorías actuales de la ciencia, confírmase además por lo que dicen algunos físicos ilustres, y entre ellos Humboldt, el cual se inclina á creer que la tierra recibe luz de algunos otros astros, además de la procedente del sol, fundándose para ello en lo que se observa y verifica en las auroras boreales y en algunos otros fenómenos de la naturaleza [1], los cuales no abonan como

[1] «La gran importancia de este fenómeno *(las auroras boreales)* consiste en habernos demostrado que la Tierra se halla dotada de la propiedad de emitir una luz propia, distinta de la

segura é infalible la opinión de los que consideran al sol como fuente y causa *única* de la luz que baña la tierra.

Si, como pretenden los plutonianos, hubo un tiempo en que nuestro globo estuvo sujeto á la incandescencia, es igualmente probable que los demás globos de nuestro sistema planetario debieron estar sujetos á la misma incandescencia en un momento dado, ora simultáneamente, ora, como parece más probable, en tiempos ó épocas y duraciones diferentes. Dada esta hipótesis, no parece inverosímil que el período de incandescencia de alguno de esos globos y su distancia á la tierra hayan reunido las condiciones oportunas para producir en ésta una luz más ó menos intensa, quedando nuestro globo á la vez sujeto á la alternativa de luz y tinieblas en fuerza de la rotación sobre su eje. En esta teoría, la producción del sol en el cuarto día hexamérico significaría

que recibe del Sol.... Esta luz de la Tierra, cuya emisión no se interrumpe casi nunca hacia los polos, nos trae á la memoria el débil resplandor fosforescente que se observa por lo común en la parte de Venus no iluminada por el Sol; y no será extraño que otros planetas, Júpiter, la Luna y aun los cometas, posean también una luz emanada de su propia substancia, independiente de la que el Sol les envía.» *Cosmos*, ó ensayo de una descripción física del mundo, por A. de Humboldt, trad. por Díaz Quintero, páginas 213-14. «La luz zodiacal, escribe el mismo autor, que sube por encima del horizonte en forma de resplandeciente pirámide...., no es probablemente más que una gran nebulosa anular que gira entre la órbita de Marte y la de la Tierra; pues no es admisible la opinión de los que han creído ver en ella la capa exterior de la misma atmósfera solar.» *Ibid.*, pág., 88.

que el astro que hasta entonces había iluminado la tierra había perdido la incandescencia, distancia y demás condiciones al efecto, y que comenzó á ser reemplazado por el globo solar, que, á virtud de la elaboración y evoluciones anteriores, entraba entonces en posesión de las condiciones necesarias, no ya sólo para difundir abundante luz sobre la tierra, sino para dar origen á la diversidad de días y noches, de estaciones y de climas, en armonía con las relaciones establecidas entre el sol y la eclíptica: *Dividant diem ac noctem, et sint in signa et tempora, et dies et annos.*

Pero, dejemos á un lado, si alguien así lo quiere, estas interpretaciones, por más que en nada se oponen, ni á las exigencias actuales de la ciencia, ni menos á las condiciones generales de la exegesis bíblica. Si alguien pretende que la luz de que se habla en el primer día es la misma en el fondo, ó muy semejante á la que hoy alegra y vivifica la tierra, tampoco vemos inconveniente alguno en admitirlo. Porque si, como afirman físicos de primera talla, la luz que baña la tierra no procede del globo mismo solar, sino de su fotósfera, de una nube ó atmósfera densa colocada á cierta distancia del sol, no hay inconveniente alguno, antes parece natural y lógico, suponer que la luz producida en el primer día, según el relato de Moisés, procedió de esa misma nube luminosa que hoy llamamos fotósfera solar, ora se encontrara entonces unida ó separada, cercana ó distante; ora rodeando al sol, como hoy, ó ale-

jada de éste, y, lo que es más aún, ora el globo solar estuviera ya formado entonces, ora estuviera en vías de formación, sin haber adquirido todavía la densidad, volumen, distancias y relaciones con la nube fotosférica y demás condiciones actuales, que es lo más probable. Y es de notar aquí que la existencia de esta nube luminosa para explicar la producción de la luz en el primer día, fué excogitada y admitida por antiguos intérpretes y teólogos, á pesar de que no conocían la existencia y condiciones de la fotósfera solar, cuyo conocimiento deben los modernos á los instrumentos astronómicos perfeccionados de que carecieron los antiguos. «Algunos dicen, escribe Santo Tomás, que aquella luz fué una nube luminosa, la cual, después, cuando quedó formado el sol, se resolvió ó descompuso en la materia de que se había formado....

»Dicen otros que aquella nube luminosa permanece todavía, y que está unida al sol de tal manera, que no podemos distinguirla de aquél.

»Pero si esto fuera así, sería superflua aquella nube, y en las obras de Dios no debemos admitir nada superfluo.

»Por esta razón dicen otros que de aquella nube se formó el cuerpo del sol: *Et ideo alii dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis.*»

De conformidad con la opinión aquí mencionada por el Doctor Angélico [1], bien pudiera de-

[1] Santo Tomás no admite la probabilidad de esta última opinión, sino en sentido condicional, es decir, si se admite que el

cirse que la luz que en el primer día hexamérico iluminó á nuestro mundo, debió su origen al sol mismo que hoy la difunde, pero no con la forma, densidad y volumen que hoy tiene, sino en un estado de rarefacción, y por consiguiente con un volumen y ocupación de espacio superiores á los que hoy tiene, de manera que la substancia ó materia era la misma entonces y ahora, pero no las condiciones de su existencia. Esta opinión ofrece además la ventaja de conciliarse perfectamente con la teoría astronómica de Laplace, según la cual el sol es una parte de la primitiva nebulosa, de la cual se desprendió y separó para llegar á

cuerpo solar está compuesto de elementos ó substancias diferentes de las que entran en la composición de los cuerpos sublunares, y si se le considera incorruptible *(hoc dici non potest, si ponatur, corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam)*, ó sea incapaz de transformaciones y alteraciones substanciales, que era la opinión entonces reinante.

Este modo de expresarse indica que si el Santo Doctor hubiera podido saber entonces, como sabemos hoy, que las substancias ó materias de que se componen los astros son idénticas á las que existen en la tierra, no habría tenido inconveniente en aceptar la opinión mencionada; es decir, que la luz del primer día debió su origen á una nube luminosa, con la cual se formó después el sol por medio de una condensación mayor y de evoluciones progresivas, hasta adquirir la forma ó figura, densidad, sitio y volumen que alcanzó en el cuarto día.

Las palabras textuales de Santo Tomás, al exponer y discutir sumariamente las opiniones mencionadas en el texto, son como sigue: «Quidam dicunt, lucem illam fuisse quandam nubem lucidam, quæ postmodum, facto sole, in materiam præjacentem rediit.

»Sed istud non est conveniens, quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturæ quæ postmodum perse-

formar el globo solar, pasando antes su materia por una serie de evoluciones y condensaciones graduales. Así, pues, la formación ó constitución definitiva del sol, verificada en el cuarto día genesíaco, presupone formaciones anteriores del mismo, transitorias y progresivas, una de las cuales debió entrañar las condiciones necesarias para producir luz más ó menos intensa, ó, digamos, para comunicar al éter el movimiento vibratorio que determina la manifestación de la luz, sin perjuicio de continuar la serie de evoluciones y condensaciones hasta adquirir su estado presente.

Sabido es, además, que algunos astrónomos y físicos han sospechado la existencia en tiempos pasados de un cambio en la eclíptica. Á ser fundada esta sospecha, podría atribuirse la aparición

verat; unde non debet dici quod aliquid hinc factum fuerit, quod postmodum esse desierit.

»Et ideo alii dicunt, quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc illa nubes superflua remaneret; nihil autem est vanum in operibus Dei.

»Et ideo alii dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis», etc.

Como se ve, el Santo Doctor no hubiera rechazado la segunda opinión, á haber sabido, como sabemos hoy, que la luz solar procede de la fotósfera y no del sol, en opinión de autorizados físicos y astrónomos.

La primera opinión mencionada por Santo Tomás fué adoptada por el cardenal dominico Hugo de Saint Cher *(Hugo de Sancto Charo)*, que escribió y murió antes que el Doctor Angélico: «Lucem dicit lucidam nubem, claritate quadam tenui superiores mundi partes illuminantem. Hæc fuit de materia præjacenti, in quam etiam resoluta est, facto sole». *(Comment. in univ. vetus et Novum Testamentum*, pág. 1.ª, edic. Venec. 1732.)

de la luz en el primer día al sol, constituido entonces definitivamente, y la producción del mismo á que se alude en el cuarto día, al cambio producido en la eclíptica por causas hoy ignoradas, y que explicaría las funciones ó efectos que allí se atribuyen al sol y la luna, de originar la distinción entre días y días, estaciones y estaciones, climas y climas.

¿Qué debemos concluir de todo lo dicho hasta aquí?

1.° Que á pesar de sus indiscutibles progresos, la ciencia en su estado actual no puede contestar satisfactoriamente á las cuestiones más esenciales acerca del origen, naturaleza, atributos y fenómenos de la luz.

2.° Que cualquiera de las interpretaciones indicadas acerca del modo con que pueden entenderse las palabras de la Biblia que se refieren á esta materia, son compatibles con las enseñanzas actuales de la ciencia, á la vez que con la ortodoxia exegética.

3.° Que es posible que, andando el tiempo, la ciencia realice nuevos descubrimientos que, *a)* ó excluyan todas las interpretaciones indicadas; *b)* ó demuestren cuál de ellas debe admitirse como verdadera y definitiva, así como los descubrimientos de la geología sirvieron para determinar y fijar la significación de los días hexaméricos; *c)* ó suministren datos suficientes para dar una nueva interpretación á las palabras del Génesis referentes á la producción de la luz y del sol.

4.° Que en todo caso, mañana, como hoy y como ayer, la exegesis bíblica, en cuanto contiene la revelación divina, nada tiene que temer de la ciencia, á la que deja libre el campo para sus investigaciones.

Establecida la posibilidad de que la tierra haya estado bañada por la luz antes del cuarto día, bien sea que esa luz procediera de la substancia misma ó materia que constituye el globo solar, ó ya procediera de otros cuerpos, según queda explicado, se desvanece la objeción fundada en la producción de las plantas en el tercer día hexamérico, y por consiguiente antes de la producción del sol; porque desde el momento en que se admite la existencia de luz, á la que acompaña naturalmente el calórico, se admite lo necesario para la existencia y desarrollo de la vegetación. Esto sin contar que algunos Padres de la Iglesia suponen que si Moisés menciona la producción de las plantas antes que la del sol, fué para evitar el peligro de idolatría á que tan propensos eran los judíos, ó sea para que no adoraran como dioses al sol y la luna, considerándolos como causas primordiales [1] de las plantas.

[1] Santo Tomás, al contestar al argumento fundado en la producción de las plantas antes que el sol, del cual dependen, escribe lo siguiente: «Dicendum, quod, sicut dicit Basilius, præmittitur productio plantarum luminaribus ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt, luminaria esse Deos, dicunt quod primordialem originem habent plantæ a luminaribus; quamvis, ut Chrysostomus dicit, sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus». *Sum. Theol.*, 1.ª p., cuest. 70, art. 1.° ad 4.°

No queremos dar por terminada nuestra tarea acerca de la producción de la luz, sin hacer una observación que no carece de cierto interés. Cosa es por demás sabida que, en opinión de Santo Tomás y de la generalidad de los Escolásticos, la luz no es un cuerpo, ó una substancia material, sino una mera cualidad, es decir, una modificación, un estado, un accidente de ésta. No es menos sabido que, durante los siglos XVII y XVIII principalmente, dicha opinión era mirada con alto desprecio y hasta ridiculizada frecuentemente por filósofos y físicos. Y he aquí ahora que, según los descubrimientos y teorías más autorizadas de la ciencia, resulta que Santo Tomás y los antiguos Escolásticos tenían razón al considerar la luz como un modo de ser, como un accidente de la substancia material. Según el autor de las *Teorías modernas de la física* arriba citado, con el fenómeno singular de la interferencia, «se prueba que la luz sólo es un *accidente,* un *modo,* una *manera* de ser de la materia».

Las palabras subrayadas lo son por su autor, y sin desconocer que no se trata aquí de una verdad demostrada, sino de una opinión sólidamente establecida, pero no de una manera definitiva, bueno es hacer constar su conformidad con la antigua opinión de los Escolásticos. No nos cansaremos de recordar que en materias científicas, como en materias exegéticas, conviene marchar siempre por el camino de la reserva y sobriedad.





CAPÍTULO IX

EL HEXAMERON BÍBLICO Y LA GEOLOGÍA. LOS DÍAS DE LA CREACIÓN.

DRAPER y los que como él estudian la religión y la ciencia con el designio premeditado de encontrar conflictos entre una y otra, suelen fundar una de sus objeciones en la antigüedad del mundo, ó, al menos, de la tierra [1], muy superior á la antigüedad que, según

[1] «Desde el tiempo de San Agustín, escribe Draper, habían sido las Escrituras la grande y final autoridad en toda materia científica, y los teólogos habían deducido de ellas nociones de cronología y cosmogonía que eran otros tantos obstáculos en la vía del verdadero saber.

»No necesitamos más que aludir á algunos de los rasgos característicos de estos esquemas: sus particularidades se discernirán fácilmente y con bastante claridad. Así, puesto que la creación duró seis días, y el sábado fué dedicado al descanso y se dice que los días del Señor eran de mil años, se dedujo que la duración del mundo sería de seis mil años de sufrimientos y un millar adicional, un *millennium* de descanso. Se admitía generalmente que la tierra tenía cerca de cuatro mil años cuando nació Cristo; pero tan poco interés tenía la Europa en el estudio, que hasta el año 527 no tuvo una cronología propia. Un abad romano, Dionisio el Exiguo, fijó entonces la era vulgar y dió á Europa su actual cronología cristiana.» *Historia de los conflictos entre la Religión y la Ciencia*, traducida por Augusto Arcunio, páginas 191-92.

Un capítulo entero, y no corto, podría escribirse sobre las

la Biblia y la Iglesia, corresponde al hombre, dando por supuesto implícitamente que, para la Biblia y la Iglesia, como órgano de revelación divina, son idénticas ó poco menos la antigüedad de la tierra y la del hombre.

Dejando á un lado por ahora la cuestión de la antigüedad del hombre en sus relaciones con la

inexactitudes de todo género contenidas en estas palabras de Draper. Pero como quiera que esto sería extraño al objeto de nuestro libro, contentémonos con llamar la atención sobre la afirmación peregrina de que las Escrituras constituyeron grande y final autoridad para las materias científicas desde el tiempo de San Agustín.

Si se trata de cosas contenidas realmente en la Escritura, de conformidad con decisiones terminantes ó dogmáticas de la Iglesia, las Escrituras son autoridad final, lo mismo desde la época de San Agustín, que antes de San Agustín, que después de San Agustín. Mas si se trata de materias científicas mencionadas en las Escrituras, pero acerca de las cuales en sus relaciones con la Biblia no ha recaído definición alguna de la Iglesia, ni con San Agustín y en San Agustín, ni antes ni después constituyeron nunca *autoridad final*, sino autoridad relativa, según que las diferentes interpretaciones de que son susceptibles los textos indicados, se acercan más ó menos á la verdad, al sentido real de la palabra bíblica; y ya queda dicho que San Agustín y los demás Padres de la Iglesia, no sólo dejan libertad omnímoda en la materia, sino que afirman la conveniencia de tomar en consideración de una manera preferente las enseñanzas y descubrimientos posibles de la ciencia humana, para descubrir y fijar el sentido de los pasajes bíblicos que contienen alusiones ó referencias á las ciencias naturales.

Presentar como sentencia de la Iglesia, ó siquiera como opinión general, la particular y exclusiva de algún escritor eclesiástico referente á la duración del mundo por espacio de seis mil años, y agregar á esto explicaciones ó aclaraciones que constituyen el error de los milenarios, es otra de las inexactitudes contenidas en el pasaje copiado de Draper, é inexactitud que difícilmente se excusa de mala fe.

Biblia y la doctrina de la Iglesia, cuestión que no es de este lugar, ¿es cierto que la Biblia y la Iglesia enseñan que cuando se verificó la aparición del hombre sobre la tierra, ésta llevaba poco tiempo de existir?

Si los autores de la objeción se concretaran á decir que antes de los recientes descubrimientos geológicos y astronómicos, la opinión popular y la opinión también más generalizada y corriente entre los doctos que se ocupaban en estas materias, era que la tierra había comenzado á existir no mucho antes que el hombre apareciera en ella, estarían en su derecho y en el terreno de la realidad. Pero pretender y afirmar que esta opinión es doctrina enseñada por la Iglesia ó por la Biblia, es desconocer el estado de la cuestión; es desconocer las condiciones del problema que se pretende discutir, si ya no es que se trata de alucinar á los lectores.

Aun en la hipótesis, nada probable y generalmente abandonada hoy, de que los seis días mencionados por Moisés en la historia de la creación del Universo, debieran tomarse en su significación vulgar y ordinaria de veinticuatro horas, todavía la Iglesia y la Biblia dejan el terreno libre y expedito para conceder á la tierra toda la duración necesaria para que su antigüedad sea inmensamente superior á la del hombre. Para ello basta admitir cierta separación é independencia entre los primeros versículos del Génesis y aquel en que se pone la producción de la luz, *fiat lux*, y

con esta el comienzo del primer día hexamérico. Y cuenta que esta interpretación no es una interpretación de circunstancias; no es interpretación excogitada para armonizar la frase bíblica con los recientes progresos de la ciencia, sino que se trata de una interpretación anterior á estos progresos, y que tiene en su favor testimonios y antecedentes respetables en la historia de la exegesis bíblica.

Dos cosas, en efecto, nos revela esta historia á nuestro propósito. Es la primera, que los días mencionados en la narración mosaica de la creación, encierran una significación dudosa y difícil de fijar; pues, como escribe San Agustín, *qui dies cujusmodi sint, aut perdifficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere.*

La segunda es que no faltan exegetas y teólogos antiguos que admiten la posibilidad y aun la probabilidad de que el cielo y la tierra hayan existido durante una época más ó menos larga, antes de la producción de la luz, ó sea antes del primer día entre los seis destinados á su perfección y ornato. Aun haciendo caso omiso de pasajes ó textos de algunos Padres antiguos de la Iglesia [1], vemos que ya en el siglo XII reconocía Hugo

[1] *Qui status in mundo fuit ante lucis generationem, is non erat nox sed tenebræ*, escribe San Basilio en una de sus homilías sobre el Hexameron.

San Ambrosio, comentando las palabras de la Escritura *terra autem erat inanis et vacua*, ó, como decían algunas versiones antiguas, *erat invisibilis et incompossita*, escribe: « Bonus artifex, prius fundamentum ponit; postea, fundamento posito, ædificatio-

de San Víctor que la Escritura no manifiesta *(Scriptura manifeste non ostendit)*, ni nosotros podemos determinar, el tiempo que transcurrió sobre el mundo antes de comenzar su ordenación y ornato: *quanto tempore mundus in hac confusione, prius quam ejus dispositio inchoaretur, perstiterit.*

En el mismo sentido se expresan Pererio [1], con algunos otros, y entre ellos Petau, quien reconoce que no es posible adivinar el espacio de tiempo que medió entre la creación primera de cielo y tierra, y las obras de perfección y ornato verificadas en los días siguientes: *Quod intervallum quantum fuerit, nulla divinatio posset assequi.*

Santo Tomás, después de establecer oportuna separación y diferencia entre la creación propiamente dicha, ó sea la producción de la substancia elementar y primordial del universo [2], y la

nis membra distinguit, et adjungit ornatum. Posito igitur fundamento terræ, et confirmata cœli substantia, duo enim ista sunt veluti cardines rerum, subtexuit: *Terra autem erat inanis et incomposita*». *In Hexameron*, lib. 1.º, cap. 7.º

[1] «Licet ante primum diem, cœlum et elementa facta sint secundum substantiam, tamen non fuerunt perfecta et omnino consummata, nisi spatio illorum sex dierum.... Quanto autem tempore status ille mundi tenebrosus duraverit.... nec mihi compertum est, nec opinor cuiquam mortalium, nisi cui divinitus id esset patefactum.» *Comment. in Gen.*, cap. 1, v. 4.

[2] «Natura in operibus sex dierum taliter instituta est, ut naturæ principia tunc condita in se subsisterent, et quod ex eis alia propagari possent per mutuam actionem et passionem. Quantum ergo ad esse ipsorum principiorum—la existencia ó ser de los elementos ó cuerpos simples, de la materia primordial,—sumitur opus creationis, per quod substantia elementorum mundi in esse producta est.» *Sentent.*, lib. II, dist. 13.ª, cuest. 1, art. 1.º

consiguiente posterior constitución ó formación de los cuerpos de la naturaleza, acepta la opinión de los que, de conformidad con esta doctrina, enseñan que transcurrió un espacio de tiempo desconocido entre la creación propiamente dicha y la producción de la luz, y consiguientemente entre la producción *ex nihilo* de la materia primordial del mundo y la producción sucesiva de las cosas á que se alude en los días hexaméricos: *Alii vero dicunt, quod prius tempore fuit opus creationis, et postea post aliquod intervallum temporis formata est lux, et tunc dies primo incepit; unde dicunt creationis opus ante omnem diem fuisse. Et hoc quidem magis consonat litteræ Genesis secundum suum sensum planum.*

Luego, no ya sólo la Biblia y la Iglesia, sino hasta la misma exegesis ordinaria anterior á los modernos descubrimientos, dejan el campo libre para conceder á la tierra una antigüedad indefinidamente superior á la del hombre; y esto aun en el caso, como queda dicho, de tomar los seis días mosaicos en su estrecha significación de días ordinarios ó de veinticuatro horas.

¿Qué será ahora si se tiene presente que ni la Iglesia, ni la Biblia, ni la exegesis se oponen á que los citados seis días no se tomen como días naturales y ordinarios de veinticuatro horas? Porque ello es incontestable que toda la fuerza aparente de la objeción mencionada de Draper y de sus correligionarios, se funda precisamente en esta hipótesis, procede bajo la suposición de que

tal es la enseñanza de la Iglesia y de la exegesis cristiana; suposición evidentemente inexacta, toda vez que Padres y Doctores de la Iglesia tan autorizados como Clemente de Alejandría, Orígenes, San Atanasio, y sobre todo San Agustín, niegan que los citados días sean días naturales ú ordinarios de veinticuatro horas, dejando, en consecuencia y por este hecho, abierta la puerta para dar á los días hexaméricos interpretaciones diversas.

El verdadero criterio de la Iglesia, y también el de los doctores cristianos en general sobre esta materia, es el que propone San Agustín, cuando dice que cada cual elija la opinión que le parezca, pero cuidando siempre de no afirmar nada temerariamente, ni presentar lo desconocido ú oculto como cierto ó conocido: *Eligat quis quod potest; tantum ne aliquid temere atque incognitum pro cognito asserat.*

De conformidad con este criterio, bien puede asegurarse que si Orígenes y San Agustín, si Santo Tomás con los teólogos y exegetas de los siglos anteriores al nuestro, hubieran tenido noticia de los descubrimientos realizados hoy por la geología, habrían dado á los días genesíacos de la narración mosaica la significación de épocas más ó menos largas, de tiempos ó períodos de duración mayor ó menor, tanto más, cuanto que no faltaron en pasados siglos teólogos que apuntaron ya que la palabra día puede tomarse y se toma en la Escritura como equivalente de tiempo y duración.

Dies potest accipi, escribía Báñez, *pro quacumque duratione et mensura.* Y Pererio, aludiendo á un texto bíblico, advierte que la palabra día se toma allí por tiempo, cosa frecuente en la Escritura. *Ibi enim dies pro tempore, sicut crebro fit in Scriptura, positus est.*

Por lo que hace á Santo Tomás, es cierto que no tenía por cosa indudable, ni mucho menos, que los días de la semana genesíaca debían tomarse precisamente por los días ordinarios de veinticuatro horas. El Doctor Angélico, además de admitir la probabilidad de la opinión de San Agustín en la materia, enseña que la duración de aquellos días se regulaba y medía, no con relación al tiempo, sino con relación á los objetos y cosas iluminadas por la luz *(dies distinguetur secundum diversa illuminata, et non secundum illuminationis tempus),* añadiendo en otra parte que las palabras *mañana* y *tarde* en los días genesíacos pueden significar los términos de un período durante el cual la luz ejerce determinada influencia sobre las cosas: *Et quia periodus unicusque rei corporali, secundum influentiam lucis præfigitur quasi inter duos terminos, ideo illi termini mane et vespere dicuntur ultra quos virtus rei non extenditur.*

Si la objeción de Draper y otros incrédulos referente á la antigüedad de la tierra con relación al hombre, es evidentemente fútil, como fundada en un supuesto falso, en cambio los hechos geológicos tienden á confirmar la exactitud y verdad de la narración mosaica, habida razón de la co-

rrespondencia armónica que existe entre el orden cronológico que Moisés señala á la producción de las plantas y animales, y el que revelan las rocas y fósiles que forman la costra terrestre hasta ahora explorada. Entre el orden de la creación consignado en los días, ó sea épocas sucesivas de la narración mosaica, y el orden de la existencia ó producción de las diferentes substancias vegetales y animales, según se presentan en los diferentes períodos geológicos, existe una correlación general, una coincidencia que no puede menos de llamar la atención.

En la historia mosaica de la creación encontramos tres días destinados á la producción de vegetales y animales, que son el tercero, el quinto y el sexto. En efecto: Dios ordena que la tierra produzca hierba verde con sus semillas correspondientes, y árboles que produzcan frutos en relación con su especie. Del mismo modo, en el día quinto, á la voz de Dios, aparecieron en las aguas grandes monstruos y animales marinos de toda especie, y en el aire todo género de aves *sub firmamento cœli*, cada cual según su especie. Finalmente: en el sexto día Dios manda que la tierra produzca animales vivientes según sus especies, animales domésticos, reptiles y bestias salvajes, cada cual según su especie.

Ahora bien: ¿qué nos dice la geología acerca de esto? Ora se trate de geólogos que admitan la revelación bíblica, ora de geólogos que hagan profesión de incredulidad, ora de geólogos que

procedan con espíritu de independencia, ó que se atengan exclusivamente á los datos suministrados por la experiencia y la observación, sin tomar en cuenta su conformidad ó disconformidad con la Biblia y la revelación, todos convienen en admitir tres grandes edades ó períodos geológicos en relación con la vida orgánica, ó sea con relación á los despojos, restos y fósiles que representan las evoluciones y manifestaciones principales de la vida orgánica en las capas ó rocas que constituyen la corteza terrestre; á saber: *a)* la edad *paleozoica,* ó primera manifestación de la vida orgánica; *b)* la edad *mesozoica,* que representa el segundo grado ó evolución de la misma; *c)* la edad *cenozoica,* ó, digamos, la tercera edad, la tercera grande manifestación de la vida. En las capas que forman la edad paleozoica [1], descúbren-

[1] Los geólogos modernos suelen subdividir este período, y también los dos restantes, en varias capas ó sedimentos con caracteres determinados en su constitución mineralógica y en sus fósiles. Así, en el terreno paleozoico ó primario, además del laurenciano, que puede denominarse realmente *azoico*, toda vez que carece de fósiles, y sin contar las capas cambrianas, silurianas, etc., entran: *a)* la formación *hullera*, con sus grandes masas de plantas transformadas en carbón; *b)* la formación *permiana*, en la que se presentan los primeros vestigios de animales vertebrados de respiración aérea. Los terrenos ó capas que constituyen el período mesozoico contienen: *a)* la formación *triásica*; *b)* la formación *jurásica*, con sus tres capas; la primera de las cuales, ó sea el *lias*, contiene ya organismos relativamente perfectos, como belemnitas, ictiosauros, etc.; *c)* la formación *cretácea.* Lo que caracteriza, finalmente, al terreno cenozoico es la abundancia y variedad de animales fósiles encerrados en su seno, muchos de los cuales ofrecen grandes semejanzas con las especies actuales.

se indicios evidentes de selvas inmensas y espesas que cubrieron la superficie de la tierra, masas incalculables formadas con helechos arborescentes, pinos gigantescos y multitud de sigilarias y araucarias : la vegetación en aquel período debió ser tan abundante y tan extendida, que, según uno de los geólogos modernos más competentes y autorizados, «nuestro globo, visto desde lejanos planetas, debió presentarse como un punto verde».

Durante el período mesozoico, conservando en parte el verdor precedente y la poderosa vegetación anterior, la tierra cambia de decoración, y después de ver aparecer en su seno crustáceos, corales, moluscos y peces, vese poblada por grandes monstruos marinos y por animales gigantescos, que participan de reptiles y de aves, de los cuales apenas podemos formarnos idea hoy. «La segunda edad de los geólogos, escribe á este propósito Miller, tuvo, como la primera, sus hierbas y sus plantas, pero mucho menos lozanas, y no tan notables como las de la época precedente, no formando ya, en consecuencia, el carácter principal, el rasgo dominante de la creación á que pertenecían. Este período tuvo también sus corales, sus crustáceos, sus moluscos, sus peces, y hasta sus pequeños mamíferos, de los que hay ejemplares, aunque muy poco numerosos. Empero las grandes existencias de esta edad, existencias por razón de las cuales sobrepuja á toda otra creación anterior ó posterior, fueron sus reptiles

enormes, sus monstruos marinos y también sus gigantescas aves.... Fué, sobre todo, el reinado de los animales ovíparos, alados ó no. En las profundidades de la mar debieron agitarse animales prodigiosos, bastante semejantes á nuestras ballenas, pero participando á la vez de la clase de los reptiles, ictiosauros, plesiosauros y ceciosauros: lagartos y cocodrilos como el teleosauro, el megalosauro, el iguanodón, animales algunos de los cuales sobrepujaban en altura y magnitud al elefante de nuestros días, debieron poblar las llanuras y rodear por millares los ríos de aquel período, y sabemos que la pisada de los pies de ciertas aves de la misma época es por lo menos doble mayor que la del caballo ó del camello. Es evidente, por lo tanto, que el segundo período de los geólogos fué, sobre todo, un período de reptiles enormes, marinos y terrestres, y de aves numerosas, de talla á las veces gigantesca [1].»

Antes de pasar adelante, será conveniente desvanecer una objeción, fundada en la existencia de los grandes reptiles en este segundo período geológico, según las palabras del citado Miller y de otros muchos tratadistas de geología, siendo así que Moisés señala la producción de los reptiles en el día sexto, que corresponde, según queda dicho, al tercer grande período geológico.

Ante todo, conviene advertir que el término hebreo *rémesh*, que la Vulgata traduce por *rep-*

[1] *Testimony of the rocks*, pág. 126.

tile, al mencionar las producciones del día sexto, significa ó designa, según algunos expositores y filólogos, todos los pequeños mamíferos terrestres, como la liebre, el conejo, la marta, etc.

Pero aun prescindiendo de esta interpretación, es fácil desvanecer la objeción propuesta, aplicando la palabra *reptile* del sexto día, á los reptiles propiamente dichos, á los reptiles exclusivamente terrestres, ó sea á las serpientes, al orden de los ofidianos, con exclusión de los quelonianos, batracianos y saurianos, animales que se asemejan poco á las serpientes, que representan el tipo fundamental de la clase, y cuya colocación en la clase de serpientes ó reptiles es bastante arbitraria é impropia. Es, por lo tanto, muy probable que Moisés, que debía acomodar su lenguaje á las ideas del pueblo, al hablar en el sexto día de la producción de los reptiles, se refería, si no de una manera exclusiva, al menos en primer término, á las serpientes, que son los reptiles en el sentido vulgar general de la palabra, y por consiguiente con independencia de las clasificaciones que con propiedad mayor ó menor suelen hacer los naturalistas, incluyendo en la clase ó denominación de reptiles á los que constituyen y representan los órdenes y géneros denominados saurianos, quelonianos y batracianos; órdenes y géneros á los que pertenecen ó pertenecían los grandes animales que caracterizan en gran parte la segunda edad geológica, según se ha dicho y reconocen los geólogos más distinguidos. Esta respuesta á la obje-

ción citada adquiere mayor vigor, si se tiene en cuenta que los apellidados grandes reptiles del período mesozoico representan animales más ó menos acuáticos, en opinión de geólogos autorizados [1].

Y no debe olvidarse en esta materia, que aun cuando en las capas pertenecientes al período secundario ó mesozoico se encontraran restos de algún reptil propiamente tomado, ósea de alguna serpiente, siempre resultará que el período ter-

[1] «Nous croyons, escribe Hamard, que tous les chéloniens, sauriens et batraciens découverts dans les terrains secondaires sont des espèces plus ou moins aquatiques.

»Il ne peut y avoir de difficulté au sujet des batraciens. Ils sont presque tous amphibies et tous respirent par des branchies pendant les premiers temps de leur vie. Ils ne sont donc pas, à proprement parler, des animaux exclusivement terrestres, Ils sont du reste, fort rares dans les terrains secondaires. Ajoutons que la plupart des naturalistes en font une clase à part et les placent ainsi en dehors des reptiles.

»Quant aux chéloniens ou tortues, on peut dire qu'ils confirment de la façon la plus rémarquable l'exactitude du récit mosaïque. Les tortues marines, fluviatiles et palustres, abondent dans les terrains secondaires; mais on n'en a pas decouvert une seule qui soit certainement et exclusivement terrestre.

»Les sauriens retrouvés dans les mêmes terrains sont également aquatiques. Il n'y a de difficulté qu'au sujet de deux espèces, le mégalosaure et l'iguanodon, sorte de lézard gigantesque qui caractérise la formation wealdienne. Ces deux espèces étant intermédiaires entre les lézards et les crocodiles, il est difficile de savoir exactement quel était leur régime. S'ils n'étaient pas exclusivement marins, il est à croire cependant qu'ils fréquentaient les eaux. Ils appartiennent donc au cinquième jour génésiaque, et leur présence dans les couches secondaires ne doit plus surprendre.» *Géologie et Révélation*, par Gerald Molloy, traducido por el abate Hamard., pág. 462.

cero ó cenozoico es el período de los animales terrestres y de los reptiles ó serpientes cuyos restos y fósiles abundan extraordinariamente en dichas capas, así como el período mesozoico no deja de ser el período caracterizado por los grandes animales acuáticos y aéreos, por más que existan también simultáneamente plantas y vegetales pertenecientes al período anterior.

Desvanecida esta objeción, sigamos estudiando la concordancia entre la geología y la Biblia; veamos si en las capas ó rocas que forman el terreno terciario ó cenozoico se descubren indicios, restos y fósiles, que respondan á las manifestaciones de la vida orgánica que, según Moisés, aparecieron sobre nuestro globo en el sexto día de la narración mosaica. Según esta narración, fueron producidos en dicho día, además de los reptiles ó serpientes, toda clase de mamíferos, multitud de animales domésticos y silvestres. ¿Qué nos dice sobre esto la geología? Oigamos al ya citado Miller.

«El período terciario tuvo también su clase particular de existencias. Su flora no parece haber sido más notable que la flora actual; sus reptiles ofrecen un papel secundario; pero sus animales terrestres se desarrollaron entonces en mayor escala que jamás lo fueron, tanto por parte de la magnitud como por parte de su número.

»Sus mammuts y sus mastodontes, sus rinocerontes é hipopótamos, sus enormes megaterios y dinoterios, igualaron por lo menos en grandor á los

más grandes mamíferos de la época actual, y los sobrepujaron mucho en cuanto al número. Los restos de uno de estos elefantes *(el Elephas primigenius)* son todavía tan abundantes en algunas planicies heladas de la Siberia, que han dado origen á lo que con bastante razón se ha llamado *canteras de marfil*, canteras explotadas ha más de un siglo. Nuestro propio país, según hemos dicho, fué habitado durante muchos años por este elefante, que en él ha dejado sus huesos y dientes en abundancia tal, que apenas se encuentra en el reino un museo local que no posea muestras del mismo, extraídas de los depósitos pospliocenos de las cercanías. En la Gran Bretaña, lo mismo que en las regiones septentrionales del globo, se encuentran frecuentemente asociados á este antiguo elefante muchos otros mamíferos de talla no inferior.... El oso y la hiena de las cavernas, notables los dos por su magnitud, pertenecían á un mismo grupo formidable, lo mismo que dos especies al menos de bueyes gigantescos, un caballo de talla algo inferior y un *elan* que medía más de tres metros de altura. Verdaderamente que esta época terciaria—el tercero y último de los períodos geológicos,—fué de una manera particular la edad de los grandes animales salvajes según sus diferentes especies, y de los animales domésticos, cada cual según su especie [1].»

[1] *Testimonios de las rocas*, pág. 127 y siguientes.

En su *Apología del Cristianismo,* obra escrita con perfecto conocimiento de los descubrimientos y teorías más recientes de la ciencia, Hettinger resume en los siguientes términos las consideraciones y conclusiones aquí expuestas :

«He aquí los resultados de la geognosia : 1.°, después de la separación de los mares y de las tierras, desarrollo de una gigantesca vegetación ; 2.°, en el período de los levantamientos y hundimientos sucesivos, una aparición en masa de animales acuáticos y rastreros, así como de aves. Fácil es comprender que los esqueletos de las aves no pueden conservarse tan bien como los de los lagartos y caracoles. Las aves que vivían sobre la tierra firme se descomponían después de su muerte. Los animales acuáticos, por el contrario, viviendo en el lodo, encontraban allí una especie de sepultura, y penetrando así sus huesos por el fango, se petrificaban. Ya en el período triásico, en Connecticut, se han hallado vestigios de aves gigantescas, parecidas á avestruces. En la formación arcillosa llamada weatd (entre el terreno jurásico y la creta), se han encontrado huesos de aves palúdicas, y en la formación cretácea restos de aves.

»En el terreno jurásico se ven huellas aisladas de mamíferos, aunque esta clase no aparece en todo su desarrollo sino en la segunda formación terciaria. El período en que fué creado el mundo de los mamíferos se distingue claramente, como una época capital, del período hullero (vegeta-

ción) y del período jurásico (peces y anfibios). Si consideramos, por una parte, que las plantas del período hullero se encuentran en todas las latitudes, á consecuencia de que en aquella época no había diferencias climatéricas, y, por otra parte, que en la formación triásica y jurásica aparecen las huellas de climas diferentes, veremos la geología de acuerdo con la Biblia para colocar la conclusión cósmica y planetaria de la tierra entre el período hullero y los terrenos secundarios de sedimento. Y aunque, según varios naturalistas, ciertas especies de crustáceos, que han desaparecido por completo en nuestros días, tales como los trilobitos, se encuentran en las capas más bajas de los terrenos de transición mezcladas con las primeras plantas marinas, de ningún modo se deduce que el animal haya precedido á la planta. La yuxtaposición no indica necesariamente formación contemporánea, porque, según el principio establecido por Burmeister y por Müller, el animal supone la planta, y el desarrollo general no puede menos de ser sucesivo y ascendente. El terreno, compuesto de un grano muy fino, y la regularidad de las capas (grauwach, período paleozoico), han hecho suponer como origen de estas formaciones un Océano tranquilo ó poco agitado; y la gran cantidad de hulla y de betún que se encuentra como materia colorante en el grauwach, prueba que este mar contenía grandes masas vegetales carbonizadas. Sería, por lo tanto, menester admitir antes de su formación una rica

organización y un terreno propio para alimentar las plantas.»

Es, por lo tanto, indudable que existe una concordancia notable entre la cronología bíblica y la cronología geológica con respecto al orden, proceso y naturaleza de las manifestaciones de la vida orgánica de nuestro globo. Que si alguien objetare que esta correspondencia abraza solamente tres días ó épocas de la historia mosaica, siendo así que ésta abraza seis días, es fácil contestar, diciendo: 1.°, que aquí se trata de las relaciones entre el Hexameron bíblico y la geología, y no de las relaciones de aquél con la astronomía, la física ú otras ciencias naturales; 2.°, que si bien la luz, el sol y los astros entrañan influencias más ó menos eficaces en las condiciones físicas del globo, la investigación de estas influencias no pertenece directamente al geólogo, cuya cronología es independiente de esos datos, y á quien sólo pertenece examinar la naturaleza de las capas terrestres y los restos ó fósiles en ellas contenidos, para fijar la distribución de los períodos geológicos.

Bueno será advertir aquí que la coincidencia ó conformidad mencionada entre los períodos principales geológicos y las producciones orgánicas indicadas por Moisés en la historia de la creación, no deben extremarse hasta el punto de pretender que antes ó después Dios no haya producido otros seres no comprendidos explícitamente en la narración mosaica. Que por algo dijo San Agustín que

no es imposible que Dios haya producido algunas cosas, de las cuales no se hace mención en el Génesis: *Aliquid esse a Deo conditum, de quo sileat liber Genesis, nihil repugnat.*

Esto se comprenderá mejor si se tiene en cuenta que el designio de Moisés, según la discreta observacion de Molloy, fué, ante todo, grabar en el corazón y mente del pueblo judío la existencia de Dios como ser supremo, omnipotente y autor de todas las cosas, á fin de apartar á sus compatriotas del peligro de la idolatría, á la que tenían grande propensión. Así no es extraño, sino antes bien muy natural, que Moisés, entre la variedad casi infinita de producciones realizadas por Dios, escogiera las más importantes, ó, digamos mejor, las que eran más á propósito para llamar la atención del pueblo, para inspirar á los hombres admiración y temor del Creador del mundo. La luz y las tinieblas, el firmamento ó atmósfera, los mares y continentes, los bosques inmensos, árboles gigantescos y vegetación variada, los monstruos marinos, grandes reptiles, anfibios y aves que poblaron los mares, los ríos y los aires, las serpientes, en fin, y los animales domésticos y salvajes: he aquí las producciones y existencias que más debían llamar la atención del pueblo judío y de todos los hombres, y como las etapas salientes de la creación universal realizada por Dios. ¿Se excluye ó se niega por eso que entre esas diferentes etapas de la creación hayan sido producidos algunos otros seres de que no se

hace mención explícita en la historia mosaica? De ninguna manera; y es muy posible y probable que algunos seres orgánicos, muy interesantes para la ciencia, pero poco importantes desde el punto de vista en que sé colocó Moisés, por tratarse de seres que eran desconocidos ó no podían llamar la atención del pueblo, como los zoófitos, los trilobitos, algunos peces, etc., fueron pasados en silencio por el autor sagrado, de conformidad con aquellas palabras de San Agustín: *aliquid esse a Deo conditum, de quo sileat liber Genesis, nihil repugnat,* arriba citadas. Nada se opone ciertamente á que, durante los seis días genesíacos, se haya verificado la producción de seres no mencionados en la Biblia [1], al contar la historia de la creación del universo.

[1] Nuestra opinión en la materia concuerda con la que expone Reusch en el siguiente pasaje: «Le récit de Moïse, pris à la lettre, semble dire qu'un seul acte de création a produit, d'abord, les végétaux, ensuite les animaux marins et volatiles, et, en fin, les animaux terrestres, et qu'ils sont les ancêtres de la flore et de la faune actuelle, car il est dit formellement que les végétaux et les animaux créés par Dieu sont destinés à se perpétuer. Rien, cependant, ne nous oblige á nous en tenir à cette appréciation littérale. Que le monde actuel des végétaux et des animaux est une création de Dieu, et que la production des végétaux et des animaux a tenu une place determinée dans le drame de la création que Dieu exécuta en six actes, ce sont là, comme je l'ai démonstré, deux faits qui ont une importance religieuse, et qui, pour cette raison, dévaient être exprimés avec clarté et précision dans la narration génésiaque. Quand même les paléontologistes auraient raison d'admettre qu'il y a eu, non seulement une création, mais un gran nombre de créations succéssives de végétaux et d'animaux; qu'entre ces diverses créations eurent lieu des catastrophes et des révolutions qui anéantirent ou pétrifièrent en tout

Tales son las relaciones, tal es la correspondencia y conformidad que podemos establecer y admitir entre el hexameron bíblico y la geología en el estado actual de esta ciencia. Y decimos esto, porque la conciliación arriba indicada entre los períodos geológicos y los días de la semana gené-

ou en partie les créations précédentes; qu'un grand nombre d'espèces disparurent complètement et furent remplacées par des nouvelles, tous ces phénomènes ne forment aucune contradiction avec les deux faits principaux, ils n'en sont qu'un développement plus détaillé. Il est toujours parfaitement exact de dire que le monde actuel des végétaux et des animaux descend de celui que Dieu a créé, et que la création des végétaux a été un des événements caractéristiques du troisième jour, comme la formation des animaux a été l'événement caracteristique du cinquième et du sixième jour de la semaine génésiaque. L'histoire detaillée de la flore et de la faune primitives, que la paléontològie a tenté de faire, n'ayant plus la même importance religieuse que ces deux faits, dévait donc être omise dans le récit biblique de la création....

»Si cette appréciation du récit biblique de la création peut être admise par l exégèse, et je ne crois pas qu'on puisse éléver contre elle de sérieuses difficultés, il est facile de combiner ensemble les periodes de la paléontologie et celles que sont décrits dans la Génèse sous le nom de troisième, quatrième, cinquième et sixième jour. La difference entre le récit de la Bible et celui de la paléontologie est tout à fait la même que celle qui existe en général dans l'histoire de la formation de la terre exposée d'un coté par la Bible et de l'autre par la géologie. La Bible se contente de rapporter les choses à grands traits, ne faisant plus spécialement ressortir que la vérité de l'origine de toutes choses par la puissance créatrice de Dieu, et elle ne parle de la terre et de tous ses ornements qu'autant qu'elle se rapporte à l'homme à qui elle doit servir de résidence, abandonant le reste aux sciences naturelles. De là il résulte que ces dernières peuvent nous fournir beaucoup de renseignements sur des faits qu'il n'était pas dans le but de la révélation de nous communiquer.» *La Bible et la Nature*, pág. 310 y siguientes.

sica, si bien puede defenderse como una hipótesis legítima, no por eso debe considerarse como una verdad demostrada, según observa oportunamente Molloy, ni como una solución definitiva y completa del problema. Los trabajos geológicos llevados á efecto hasta el día representan la exploración de una pequeña parte de las rocas terrestres, resultando de aquí que la serie de los hechos observados se aumenta cada día, y es á todas luces insuficiente para fundar en la misma soluciones definitivas. Preciso es, por lo tanto, no precipitar juicios, si hemos de atenernos á la sobriedad tan recomendada en estas cuestiones por los Padres de la Iglesia, y con especialidad por San Agustín y Santo Tomás. Es muy posible que los conocimientos geológicos que hoy poseemos, se hallen mañana profundamente modificados en virtud de nuevos datos y descubrimientos, como es posible también, pero no seguro, que esos nuevos datos y descubrimientos vengan á corroborar la hipótesis aquí expuesta en relación con el estado actual de la geología, y hasta á convertirla acaso en tesis.

«La geología, dice Hettinger [1], es una ciencia muy nueva todavía, y su base para la solución de las diferentes cuestiones se apoya con mucha frecuencia en solas hipótesis; cada año proporciona nuevos descubrimientos, que unas veces confirman y otras modifican las opiniones anteriores.

[1] *Apología del Cristianismo*, tomo II, Conf. 22.

Por consiguiente, no ha concluido el examen, por no haberse determinado aún los puntos de comparación. Luego si consideramos, por una parte, que la ciencia no ha hecho todavía su último esfuerzo, y que, por otra, se nos presenta una narración sumaria, por lo común obscura y capaz de diferentes interpretaciones, porque tiene por blanco en primer término la enseñanza religiosa, deduciremos que sería idea censurable y contraria al espíritu del sagrado libro pretender buscar en esos pocos renglones la solución de problemas de astronomía, de geología y de física. Nuestro proceder en medio de esas espinosas y variables cuestiones, deberá ser demostrar que nuestros sagrados libros no contienen nada contrario á lo que los sabios del mundo han podido demostrar sobre la naturaleza de las cosas.»

En todo caso, y cualquiera que sean los descubrimientos futuros de la geología, bien podemos hacer nuestras—de conformidad con las reflexiones expuestas en los artículos anteriores,—las palabras siguientes del docto P. Faber:

«Nada puede haber más mezquino, más vulgar, ni más falto de sentido, que la idea de un antagonismo entre la ciencia y la religión. Es verdad que algunas ciencias, en el primer vuelo de su desarrollo, trastornaron las ideas de los que se embriagaron en su fuente, y nacieron de ahí teorías precoces, incompletas é inconciliables con la doctrina de la fe; pero después fueron pruebas más ostensibles de la verdad divina é

inalterable de nuestras santas creencias; porque los descubrimientos más completos y un examen más detenido ocasionaron siempre el abandono de las teorías antirreligiosas.

»Habíase representado á la geología, esto es, á la historia de la formación de nuestro globo, como una ciencia cuyo estudio era señaladamente perjudicial para la dirección religiosa de nuestra alma; pero de ser así, la falta sería de nuestra alma y no de la ciencia. Esa larga serie de controversias que vinieron á parar á la conclusión de que la actual superficie de la tierra es moderna, y que el hombre es relativamente un niño en la creación, es un largo encadenamiento de pruebas en favor de la narración mosaica. Si seguimos al geólogo cuando penetra entre las sucesivas capas que forman nuestra corteza terrestre, vémosle reconocer á cada diferente capa una nueva creación de seres orgánicos que, ya son copia de seres anteriores, ó ya se anticipan á los que les suceden, hasta que, finalmente, los restos fósiles sólo presentan un organismo rudimentario, apenas diferente de la materia inerte. Vamos más lejos todavía, y penetremos hasta las regiones nunca animadas por la vida de ningún ser. ¡Qué vasto campo de ideas religiosas no se presenta á nuestra vista cuando bajamos desde los terrenos de aluvión hasta el duro granito! Esa muchedumbre de animales que se suceden antes de la creación del hombre; esos millones de años durante los cuales preparábase la tierra para recibir á

su señor; esas épocas cuyo silencio de muerte nos hace estremecer, cuando sólo existía la materia inerte; esas grandiosas y formidables catástrofes que destruían por completo la tierra hasta en sus abismos; todos esos fenómenos forman, por decirlo así, una especie de calendario, con cuyo auxilio podemos medir un instante de la vida de Dios, antes de que comenzara la vida humana.

»Es un error creer que la teoría que ve en los seis días de la creación seis períodos indeterminados es un descubrimiento moderno impuesto á la teología. Ya habló de ellos San Agustín, y Bossuet los llama los seis períodos del desarrollo. Cuando posteriormente la historia natural quiere aplicar á la duración de esos seis períodos de formación la medida del tiempo que tardan en formarse las capas actuales después de haber llegado la naturaleza á su completo desarrollo, equivócase á todas luces, porque el fenómeno del desarrollo era mucho más acelerado y más enérgico al principio de la formación de la tierra, como lo vemos todavía en el desarrollo de cada organismo. Una estrecha interpretación no es la Sagrada Escritura, así como un mezquino conocimiento de la naturaleza no puede abrazar el sistema entero.»

Aunque ya hemos visto que ni en las definiciones de la Iglesia, ni en la tradición, ni en la exegesis antigua hay cosa alguna que obste para que los seis días de la semana genesíaca signifiquen otros tantos períodos de duración desconocida

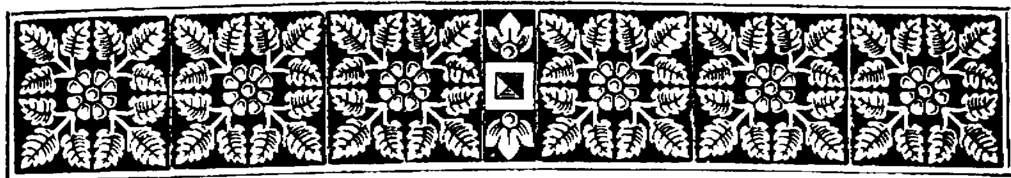
por ahora, bueno será advertir que entre las cosmogonías de los antiguos pueblos, en las que se descubren indudablemente rastros é indicios de la doctrina mosaica[1] acerca de la creación, hay algunas en que el mundo se presenta como creado por Dios en seis períodos, ora sean éstos indeterminados, como en el Zend-Avesta, ora de mil años cada uno, como decían los etruscos.

No pondremos fin á este capítulo sin observar que lo que arriba se ha dicho acerca de la concordancia entre el proceso de la creación narrada en el Génesis y el proceso atestiguado por la geología, debe entenderse de las líneas generales de los dos procesos, sin extenderla ni aplicarla á todos los términos de comparación y á determinados detalles. Si para la Biblia, como para la geología, los vegetales precedieron y abundaron con anterioridad á los animales, y entre éstos, por punto general, los menos perfectos precedieron á los más perfectos, esto no quiere decir que en las capas ó períodos correspondientes al día genesíaco que pone la producción de las plantas, no existan indicios y restos de algunos animales, como se observa en los terrenos cambrianos y siluria-

[1] Además de la coincidencia referente á los seis días ó períodos empleados en la producción del mundo, es sabido que las cosmogonías de la antigua India y del Egipto nos presentan á Dios fecundizando al universo, así como en la cosmogonía de los babilonios y en la de los fenicios, los diferentes seres que componen el universo traen su origen del espíritu y del caos. Véanse la *India antigua*, por Bohlem, la *Simbólica*, por Creuzer, y las *Antigüedades*, por Ewald.

nos pertenecientes al período paleozoico; lo cual no impide que lo que caracteriza aquella edad sea la abundancia extraordinaria de vegetales, como lo prueba el terreno carbonífero. La producción de vegetales asignada al día ó período tercero del Génesis no excluye la producción de zoófitos y de algunos animales imperfectos durante el mismo período, reservando para los siguientes la producción de los animales más perfectos y en mayor abundancia y variedad. Ninguna dificultad puede encontrar aquí quien recuerde las palabras ya citadas del obispo de Hipona: *Aliquid esse a Deo conditum, de quo sileat liber Genesis, nihil repugnat.*





CAPÍTULO X.

LA TEORÍA HEXAMÉRICA DE CLIFFORD.

Los *días de la semana y las obras de la creación*, tal es el título de un trabajo publicado pocos años ha, en la *Revista de Dublin*, por el obispo católico de Clifton, Mgr. Clifford. El autor de este trabajo, considerando insuficientes y peligrosas para la verdad y revelación bíblicas las teorías concordistas preponderantes hoy y aceptadas por la generalidad de los sabios y apologistas católicos, entra resueltamente en el terreno de la exegesis idealista de la escuela alejandrina, de San Agustín y otros Doctores antiguos, pero comunicando á esa exegesis idealista del Hexameron mosaico un aspecto nuevo, verdaderamente original y digno de seria atención. Para el obispo de Clifton, los días de la narración mosaica, no son ni significan períodos más ó menos largos de tiempo en que se realizó la producción de las obras que en el Génesis se les señalan; son los días naturales y ordinarios de la semana, y cuando se dice en la Biblia que en tal ó cuál día fueron producidas tales ó cuáles obras,

lo que allí se quiere significar es que el día *A* ó *B* de la semana está dedicado y como consagrado á la memoria de las obras *A* ó *B* que se dicen producidas en tal día, según la narración de Moisés, contenida en los primeros versículos del Génesis.

Pero dejemos la palabra al autor de la teoría que nos ocupa, á fin de que él mismo exponga sus ideas. «Los treinta y cuatro versículos primeros del Génesis, escribe en la citada *Revista de Dublín* [1], aunque colocados á la cabeza de los escritos de Moisés, no forman parte del libro del Génesis que los sigue inmediatamente, sino que constituyen una composición completa en sí misma. Vienen á ser un himno sagrado que recuerda la consagración de cada día de la semana á la memoria de tal ó tal obra del Dios verdadero, solo Creador del cielo y de la tierra; y esta consagración se opone al uso establecido por los sacerdotes egipcios de dedicar los días de la semana al sol, á la luna y á los planetas, á la vez que consagraban cada día del mes á la memoria de las diferentes acciones de sus falsos dioses.

»Cuando se examina este himno á la luz de los conocimientos que poseemos hoy acerca de las costumbres del Egipto, se nota con qué cuidado fué dispuesto hasta en los detalles, al objeto preciso de proteger á los israelitas, en el momento en que fueron libertados de la esclavitud de Egipto, contra los peligros de la idolatría, á la que

[1] Número correspondiente al mes de Abril de 1881.

entonces estaban tan expuestos. De aquí se desprende una prueba importante, ya que no directa, de que la redacción de dichos versículos pertenece á Moisés.

»Siendo, pues, este himno, no una historia de la creación, sino una obra litúrgica, las indicaciones de hechos que allí se encuentran deben interpretarse en la forma conveniente á los escritos de esta naturaleza.

»Cuando se dice que ciertas obras se realizaron en ciertos días de la semana, esto significa puramente que estos días están consagrados á la memoria de las obras en cuestión. Desde este momento, las expresiones de Moisés deben tomarse en su sentido natural, y no ofrecen dificultad particular. Un *día* significa el espacio de veinticuatro horas, como sucede en los demás lugares de los libros del mismo autor. Por los siete días, debemos entender los días de la semana, los cuales son denominados primero, segundo, etc., para excluir toda designación tomada de los nombres de los planetas. Los nombres de objetos y de fenómenos naturales, como los de firmamento, abismo, aguas superiores al firmamento, no significan más ni menos que lo que por los mismos nombres entendían los sabios de Egipto en tiempo de Moisés. Tenían aquéllos ideas falsas acerca de muchos puntos pertenecientes á las ciencias naturales, pero su error estaba en la interpretación de los fenómenos; éstos, considerados en sí mismos, tenían una existencia real. Las expresiones de

Moisés se refieren á los fenómenos, independientemente de las interpretaciones que de los mismos podían presentarse. Estas expresiones, tomadas en este sentido, no presentan género alguno de oposición con los hechos científicos. En su himno, Moisés recuerda ó establece dos cosas: la primera es que sólo Dios es el que lo ha creado todo, verdad que ningún hecho científico podrá destruir; la segunda es que cada uno de los seis días de la semana está consagrado á la memoria de alguna obra particular de Dios; el séptimo al reposo del mismo, y que este día último debe santificarse. Puede decirse que esta ordenación litúrgica ha desaparecido casi por completo, quedando solamente algunos vestigios de ella en el calendario eclesiástico[1], habiendo vuelto á la costumbre pagana de dar á los días de la semana nombres formados con los que pertenecen á los planetas; la observancia del día séptimo, como día de reposo, ha sido abolida, estableciéndose en su lugar otra fiesta sin relación con el descanso de Dios. En cuanto al orden en que las diferentes partes de la creación fueron llamadas á la existencia; en cuanto al tiempo más ó menos largo que transcurrió antes que nuestra tierra y los seres que la pueblan hubieran adquirido su apariencia actual, son cuestiones que Moisés no tenía para qué tratar. No entran en su objeto, y no hace alusión alguna á las

[1] Alude sin duda el autor aquí á las denominaciones de feria segunda, tercera, cuarta, etc., que la Iglesia y su calendario conservan en las cosas pertenecientes al oficio divino.

mismas. En su virtud, cualquiera que sean las conclusiones á que puedan llegar los sabios sobre todos estos puntos, no encuentran ni aprobación ni oposición en el texto de Moisés. La historia de las edades antiguas del globo es, á no dudarlo, materia de investigaciones de un interés grande; pero, aparte del hecho de que al principio Dios creó el cielo y la tierra, ninguna revelación se hizo al hombre acerca de semejante materia. Cuestiones son estas del dominio exclusivo de la ciencia.»

En corroboración y como ejemplo práctico del carácter himnológico-litúrgico que atribuye á la narración hexamérica de Moisés, el obispo de Clifton cita la costumbre autorizada por la Iglesia en el oficio divino. «La memoria de los grandes acontecimientos, escribe, no siempre se fija litúrgicamente en su día aniversario, ya sea que se ignore la fecha, ya que la fiesta sea movible, ó que por otra razón cualquiera se haya adoptado otro día para conmemorar el suceso. Y, sin embargo, este día elegido arbitrariamente, no deja de ser celebrado como el día del acontecimiento, en el estilo litúrgico. Puede citarse como ejemplo el más patente de esto, la antífona que se lee en la fiesta de la Epifanía: *Tribus miraculis ornatum diem sanctum colimus*, etc. El día santo que celebramos está ilustrado por tres milagros: *hoy* la estrella condujo los Magos á la Cuna; *hoy* el agua fué convertida en vino en las bodas de Caná; *hoy* Cristo quiso ser bautizado

por Juan en el Jordán. Es dudoso que ninguno de los tres acontecimientos se haya verificado en la fecha que corresponde á la festividad de la Epifanía; pero en todo caso, es imposible que los tres se hayan realizado en la fecha indicada, toda vez que entre las bodas de Caná y el bautismo de Nuestro Señor Jesucristo mediaron solamente algunas semanas.... Así, pues, el primer capítulo del Génesis no forma parte de este libro: es un himno sagrado que conmemora la consagración de cada día de la semana á una de las obras divinas.»

Antes de pasar adelante, y antes de entrar en el examen del valor real de la teoría hexamérica de Clifford, bueno será apuntar las observaciones siguientes:

1.ª No obstante su originalidad relativa y su novedad real, la teoría himnológica, ó, mejor dicho, litúrgica del obispo de Clifton, no ha sido objeto de reprobación ó censura alguna por parte de la Iglesia, lo cual constituye una prueba más del amplio criterio y de la libertad grande que en todo tiempo ha dominado y sigue dominando en el seno de la católica Iglesia, en las cuestiones referentes al Hexameron mosaico.

2.ª La teoría citada de Clifford viene á ocupar como un lugar intermedio entre la exegesis alegórica y puramente idealista de la escuela alejandrina y de San Agustín, y la exegesis puramente literal de las escuelas de Edesa y Cesarea, representadas, si no fundadas, por San Efrén y San Basilio. La teoría exegética del obispo de Clifton se acerca

ó coincide con la de los partidarios de la exegesis puramente literal, por cuanto que considera los seis días mencionados en el Génesis como significando días naturales ó de veinticuatro horas; se acerca al propio tiempo á la exegesis alegórica é idealista, por cuanto que considera la narración que Moisés hace respecto de las obras creadas por Dios, no como una historia real de las cosas, sino como himno litúrgico, como un medio de consagrar á Dios cada día de la semana en memoria de tal ó cuál obra por él creada.

3.ª Á pesar de su originalidad relativa, la teoría exegética de Clifford sobre el capítulo primero del Génesis coincide con las demás teorías exegéticas antiguas y modernas, en cuanto á lo que representa y constituye el contenido substancial de ese capítulo. Porque en la teoría del obispo de Clifton, lo mismo que en las demás que en todo tiempo han reinado en la Iglesia, se establece y da por supuesto que en el referido capítulo se enseña explícitamente: *a)* que el universo mundo con todas sus partes, sin excluir la materia, procede de Dios, y fué sacado de la nada por la palabra ó voluntad de un Dios único y omnipotente; *b)* que el pueblo judío quedaba obligado á santificar el sábado, ó sea un día de la semana, en memoria del descanso divino después de terminada la obra de la creación del mundo.

Esta última observación nos pone en el caso de sospechar que la prescripción litúrgica referente á la santificación del sábado formulada ex-

plícitamente en el Éxodo, pero apuntada ya en la narración mosaica de la creación, fué la que suministró á Clifford la base subjetiva, por decirlo así, para excogitar su teoría hexamérica, toda vez que ésta se reduce en buenos términos á extender y aplicar á los demás días de la semana lo que se dice del día séptimo; de manera que así como el día séptimo se dice consagrado á Dios en memoria de su descanso ó de la terminación de la obra creadora, así los demás días de la semana se consideran consagrados á Dios en memoria de las obras creadas, ó, mejor dicho, de las obras de que se hace mención en cada uno de ellos, por más que no hayan sido creadas en el día que se nombra. En suma: entre las obras ó cosas que Moisés nos presenta como creadas en tal ó cuál día de la semana, primero, segundo, tercero, etc., y estos días, sólo existe relación litúrgica, pero no relación histórica, ni menos cronológica.

Hemos dicho que la santificación del sábado á causa de su relación con el descanso de Dios *post creationem*, suministró probablemente al autor de la hipótesis himnológico-litúrgica la base subjetiva, como la idea preformadora de su teoría. Porque la verdad es que, si á la narración mosaica de la creación no puede concedérsele sentido histórico; si la teoría de los días períodos, adoptada por los exegetas y apologistas modernos, es insuficiente para desvanecer las objeciones que los sabios presentan contra la narración que acerca de la obra creadora nos ofrece Moisés, parece

cosa bastante natural conceder á los diferentes días de la semana mosaica un sentido litúrgico, una significación análoga á la que ciertamente corresponde al séptimo, tanto más cuanto que este sencillo procedimiento basta para disipar y anular por completo cuantas objeciones y dificultades se pretendan oponer al texto de Moisés. Porque si este texto no tiene significación histórica ni menos cronológica; si Moisés, al consignar por escrito la creación del mundo y de los seres por Dios en la forma que lo hizo en el primer capítulo del Génesis, no se propuso significar ni el tiempo que duró esa creación del universo, ni el espacio que medió entre la creación de cada una de sus partes, ó de las diferentes clases de seres que entran en su composición y ornato, ni tampoco el orden de prioridad ó posterioridad en su producción; si nada de esto quiso significar ó expresar Moisés al distribuir en seis días las obras creadas por Dios, y sí únicamente establecer un recuerdo religioso, una relación litúrgica entre cada uno de los seis días indicados y cada una de las obras creadas por Dios, claro es que la ciencia y todos sus descubrimientos, cualesquiera que éstos sean, en nada pueden afectar ni destruir la verdad del texto bíblico, el cual permanece completamente fuera del alcance de todas las objeciones pasadas, presentes y futuras, que contra las frases de Moisés pueden dirigirse desde el campo de la ciencia. Y es que en esta hipótesis, en la concepción exegética del obispo de Clif-

ton, desaparece toda relación, todo punto de contacto entre la ciencia y las palabras con que Moisés expone la creación de los seres por Dios.

Empero la razón principal, el fundamento objetivo y digamos científico que impulsó al ilustre Prelado católico á excogitar su teoría hexamérica, fué la convicción por él abrigada de que los descubrimientos de la ciencia moderna son incompatibles con la narración mosaica acerca de la creación del mundo, aun cuando se quieran interpretar los días mencionados por Moisés como períodos de duración más ó menos larga; de donde infiere Clifford que para salvar los conflictos entre la ciencia y el contenido del primer capítulo del Génesis es preciso negar á éste todo carácter histórico. «Todas las teorías hasta hoy propuestas, escribe á este propósito [1], y que admiten el carácter histórico del primer capítulo del Génesis, han fracasado en sus esfuerzos para evitar las dificultades en cuestión. Sobre este fracaso me he apoyado para afirmar que no puede haber temeridad alguna en buscar por diferente camino una solución satisfactoria del problema.... La teoría de los períodos no es suficiente en manera alguna para contestar á las dificultades especiales que los sabios presentan contra el primer capítulo del Génesis.»

El autor de la concepción himnológico-litúrgica insiste una y otra vez en este pensamien-

[1] *Dublin Review*, número de Abril, 1883, pág. 398.

to, que sirvió de base objetiva á su teoría, repitiendo y afirmando paladinamente que existen verdaderas é insuperables dificultades para conciliar los hechos científicos con las palabras del primer capítulo del Génesis, si á éstas se les concede carácter histórico. De aquí es que pocas páginas más adelante [1], añade: «Mi objeto principal en las observaciones que anteceden, ha sido hacer comprender á los controversistas que las objeciones científicas suscitadas por el capítulo primero del Génesis no se refieren, en su mayor parte, á puntos dudosos de la ciencia, sino más bien á hechos científicos indudables. Hasta la hora presente no se ha dado solución alguna completa á estas dificultades, al ensayar imponer á las expresiones de Moisés un sentido deducido de modernos descubrimientos científicos, en los cuales nadie soñaba en tiempo de Moisés. El solo método seguro y verdadero consiste en considerar las palabras de Moisés como las de un hombre que no enseña la ciencia, sino que únicamente se sirve de la terminología científica de su época para expresar fenómenos que caen bajo la observación, sin pronunciarse en manera alguna en pro ó en contra de la verdad de las teorías á las cuales se refería aquella terminología.»

En consonancia y relación con las ideas expresadas acerca de la dificultad de conciliar con los hechos y descubrimientos científicos el contenido

[1] *Ibid.*, pág. 417.

del primer capítulo del Génesis, si se le atribuye carácter histórico, y como prueba de su teoría idealista, el obispo de Clifton, después de recordar como de pasada algunas de las objeciones que presentaron y presentan ciertos sabios en nombre de la ciencia, fíjase con especial cuidado en el argumento que en favor de su tesis resulta de las obras creadas en el tercero y cuarto día de la narración mosaica, si á ésta se concede carácter histórico, toda vez que, según la ciencia, nos dice Clifford, los vegetales, que Moisés pone como creados en el día tercero, suponen y exigen la producción del sol que se supone creado en el día cuarto, y cuya luz es indispensable para la existencia y desarrollo de las plantas.

Ya hemos visto en páginas anteriores que los exegetas y apologistas cristianos han dado solución más ó menos satisfactoria á esa dificultad, sin ponerse en contradicción con los hechos indudables de la ciencia y sin negar carácter histórico á la narración de Moisés. Ahora debemos añadir que la objeción no es insoluble, ni exige necesariamente la negación de todo carácter histórico al primer capítulo del Génesis, aun en los términos y en el sentido que le atribuye Clifford; á saber: que los vegetales que se dicen creados en el día tercero, necesitaron, no una luz difusa y tapizada por nubes, sino la luz brillante de una atmósfera despejada, la luz procedente del disco del sol descubierto.

En efecto: esta afirmación del autor de la teo-

ría himnológico-litúrgica podrá constituir una opinión más ó menos probable en el terreno de la ciencia, pero hoy por hoy no puede calificarse de hecho científico fundamental é indubitable, toda vez que no faltan físicos, naturalistas y geólogos autorizados y de competencia indiscutible, como son Heer de Saporta, Estienne, Pozzy, Lyell, Lapparent y otros, que admiten la posibilidad y hasta consideran como bastante probable que la poderosa vegetación hullífera se desarrolló *en el seno de una atmósfera húmeda sobrecargada de nubes, que no permitían llegar hasta la tierra más que rayos de luz difusa,* como escribe el último de los sabios citados.

Tal es también el pensamiento ú opinión de Pozzy, el cual, aludiendo á las hierbas arborescentes, á los árboles herbáceos y á los demás vegetales que responden á las formaciones carboníferas, añade: «Todas estas plantas pertenecían á la rama inferior del reino vegetal, la rama de las criptógamas ó acotiledones, cuyas especies, para crecer y multiplicarse, piden un estado constante de sombra, de calor y de humedad».

Según se ve por lo que antecede, falta mucho para que sea un hecho científico demostrado é indubitable, como pretende Clifford en la objeción á que contestamos, que las formaciones carboníferas y hulleras exigen ó exigieron absolutamente la presencia de un sol brillante, una luz procedente del disco solar, sin intermedio de nubes ó de una atmósfera saturada de vapores.

El obispo de Clifton insiste, sin embargo, dando nuevo aspecto á la objeción en los siguientes términos: «Si el primer capítulo del Génesis es una descripción histórica del trabajo realizado en cada uno de los días que señala, ¿qué razón hay para hacer una excepción con respecto al día cuarto, y para decir que la misma fórmula que en el día primero, en el segundo y en el tercero indica que Dios *creó* entonces ciertas cosas, no tenga la misma significación con respecto al día cuarto?»

La respuesta á esta objeción es por demás sencilla y fácil, después de lo que en páginas anteriores queda apuntado sobre el diferente sentido y significación que, según los exegetas antiguos y modernos, puede atribuirse al primer versículo del Génesis con relación á los siguientes del mismo capítulo. Porque es sabido que, en opinión de exegetas y teólogos de reconocida competencia, es bastante probable que la creación propiamente dicha, la creación en cuanto significa y expresa la producción del mundo y de los seres *ex nihilo,* hállase encerrada, ó digamos que tiene su expresión única y genuina en el primer versículo, cuando se dice que *in principio creavit Deus cœlum et terram.* Según esta interpretación, que en todo caso nadie tiene derecho á calificar de heterodoxa, en las obras de que se hace mérito en los días hexaméricos, excepción hecha del hombre, no se trata de su creación *ex nihilo,* sino de su producción, desarrollo, constitución y arreglo definitivo.

No tenemos para qué insistir más sobre una materia en que nos hemos ocupado ya anteriormente, y nos creemos, por lo tanto, con derecho para concluir con M. Foville, que «no vemos necesidad alguna de abandonar las dos opiniones, una científica y otra exegética, las cuales ha creído deber rechazar Mgr. Clifford». Porque, en efecto, opinar que antes de que el sol brillara sobre la tierra con todo el esplendor y con los rayos directos con que hoy hiere la superficie de aquella á través de una atmósfera diáfana y pura, opinar, repito, que sin estas condiciones especiales no fué posible que se desarrollara una vegetación abundante, sin excluir la que se denomina hullera, no puede calificarse de herejía científica, ni de afirmación ó teoría contraria á hechos científicos incontestables, como supone el obispo de Clifton. Tampoco tiene éste ni nadie derecho alguno para calificar de sutileza exegética, de interpretación gratuita, la opinión de que el texto bíblico referente al cuarto día del Hexameron mosaico puede y debe entenderse, no de la creación de los astros en el sentido propio de la palabra, sino antes bien de la condensación definitiva de la masa ó materia que constituye el disco solar, y sobre todo de la pureza y diafanidad completas adquiridas por una atmósfera sobrecargada antes de vapores y nubes ; á virtud de aquella pureza y diafanidad adquiridas por la atmósfera, el sol y demás astros se revelaron á la tierra en su naturaleza propia, pudiendo decirse, por consiguiente,

que en aquel día y hora fueron creados para ella.

Que si Clifford, ó alguien más, se empeña en sostener que la vegetación hullera no pudo desarrollarse en manera alguna, sino á condición de recibir los rayos de un sol brillante, y no la luz difusa de éste, tamizada por una atmósfera sombría y nublada, no por eso habría necesidad de admitir su teoría himnológico-litúrgica, ni menos de negar todo carácter histórico al capítulo primero del Génesis que contiene la narración hexamérica de Moisés. Porque para desvanecer la pretendida antinomia que resultaría en la hipótesis indicada, bastaría no confundir ni identificar el orden histórico con el orden cronológico en la narración mosaica. No será fácil señalarnos regla alguna de exegesis bíblica que nos obligue á identificar siempre y con toda exactitud el carácter histórico de determinados pasajes con el orden cronológico de su colocación ó yuxtaposición. Si bien se reflexiona, no es raro observar algo parecido á esto en las historias, así eclesiásticas como civiles, en las cuales las condiciones del método y la distribución oportuna de materias exigen que se incluyan en capítulos posteriores sucesos correspondientes á espacios de tiempo cuyos acontecimientos característicos se historiaron antes. Hasta puede añadirse que esta especie de separación entre el orden cronológico y el histórico es inevitable en todas aquellas historias que no están escritas en forma de anales. Si se quieren ejemplos y pruebas de lo dicho, fíjese la aten-

ción en lo que hacer suelen los historiadores eclesiásticos con relación á los cinco primeros siglos del Cristianismo. Dividen generalmente estos cinco siglos en dos períodos, á saber : *a)* el período de las persecuciones, y *b)* el período de las herejías, ó sea la lucha de los mártires contra los perseguidores del Cristianismo, y la lucha de los Padres de la Iglesia contra las herejías, separando los dos períodos por medio del reinado de Constantino. Y, sin embargo, la verdad es : *a)* que antes de Constantino hubo en la Iglesia herejías y Padres que las refutaron ; *b)* que después de Constantino hubo también lucha de los mártires contra perseguidores, como Juliano y otros ; de manera que el método lógico é histórico no encajan perfectamente, no concuerdan exactamente con el orden cronológico de los hechos. ¿Habremos de afirmar por eso que está mal hecha la división que suelen hacer los historiadores eclesiásticos con respecto á los cinco primeros siglos? ¿Habremos de decir que la falta de perfecta exactitud ó concordancia cronológica entre los sucesos que caracterizan á las dos épocas mencionadas, afecta ó destruye el carácter ó valor histórico de los hechos allí contenidos? Trasladando y aplicando estas observaciones á la narración de Moisés, referente á los días ó épocas en que se verificó la producción del mundo y de los seres que lo componen, nada nos impide suponer que el legislador del pueblo hebreo pudo cambiar ó modificar el orden cronológico referente á las obras producidas, por razones

especiales que hoy no conocemos, y en fuerza de las cuales hizo mención de la producción y existencia de los vegetales antes que de la producción y existencia del sol, sin perjuicio de que éste haya existido y brillado sobre la tierra antes que las plantas.

Y es de notar que esta hipótesis se ajusta en parte á la teoría hexamérica de Santo Tomás. Según el Santo Doctor, en el Hexameron pueden señalarse tres clases de obras: *a)* la obra de la creación *(opus creationis)* propiamente tomada; *b)* la obra de distinción *(opus distinctionis)*, mediante la cual se forman y ordenan las partes principales del universo; *c)* la obra de adorno *(opus ornatus)*, mediante el cual esas partes reciben como las últimas perfecciones, poblándose de seres varios. El *opus creationis* corresponde á los primeros versículos del Génesis en que se pone la producción *ex nihilo* del universo mundo por parte de la substancia y elementos primeros; el *opus distinctionis* corresponde á los tres primeros días del Hexameron, y el *opus ornatus* á los tres últimos días del mismo. No hay para qué advertir que esta curiosa y notable teoría hexamérica del Doctor Angélico se presta fácilmente á la distinción mencionada entre el orden cronológico y el carácter histórico de las partes que componen el Hexameron de Moisés, siendo de advertir que Santo Tomás parece haber excogitado la teoría mencionada, con ocasión precisamente del sol y de los astros, cuya producción se

coloca en el día cuarto, que es el primero entre los señalados para el *opus distinctionis* [1], y por consiguiente antes que las plantas, cuya producción se pone en el día tercero.

Resulta de lo dicho que en el caso hipotético de que la ciencia demostrara más tarde lo que hasta hoy no ha demostrado todavía, á saber,

[1] El epígrafe del artículo en que el Doctor Angélico expone la teoría á que se alude en el texto, es el siguiente: *Utrum luminaria debuerint produci quarta die*, cuestión ó pregunta á la que contesta en los siguientes términos: «Respondeo dicendum, quod in recapitulatione divinorum operum Scriptura sic dicit, Gen. 2. *Igitur perfecti sunt cœli, et terra et omnis ornatus eorum*, in quibus verbis triplex opus intelligi potest; scilicet, *opus creationis*, per quod cœlum et terra producta leguntur, sed informia; et *opus distinctionis*, per quod cœlum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiæ omnino informi, ut Augustinus vult, sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii Sancti dicunt; et his duobus operibus additur *ornatus*, et differt ornatus a perfectione, nam perfectio cœli et terræ ad ea pertinere videtur quæ cœlo et terræ sunt intrinseca; ornatus vero ad ea, quæ sunt a cœlo et terra distincta, sicut homo perficitur per proprias partes et formas, ornatur autem per vestimenta vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur, et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum, quæ habent motum in cœlo et in terra. Sicut autem supra dictum est, de *tribus* fit mentio in creatione, scilicet de *cœlo*, et *aqua*, et *terra*. Et hæc *tria* etiam formantur per opus distinctionis *trium* dierum: *primo* die cœlum, *secundo* die distinguuntur aquæ, *tertio* die fit distinctio in terra inani et arida. Et similiter in opere ornatus, *primo* die, qui est *quartus*, producuntur luminaria quæ moventur in cœlo ad ornatum ipsius: *secundo* die, qui est *quintus*, aves et pisces ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere et aqua, quæ pro uno accipiuntur: *tertio* die, qui est *sextus*, producuntur animalia, quæ habent motum in terra ad ornatum ipsius». *Sum. Theol.*, Part. 1.ª, cuest. 70, art. 1.º

que los vegetales que se mencionan en el tercer día-período de la narración hexamérica de Moisés debieron ser posteriores, no ya sólo al disco solar, sino también á la irradiación directa y brillante del mismo á través de una atmósfera pura, sin nubes y sin vapores resultantes de la evaporación determinada por el calor central de la tierra, no por eso habría necesidad de negar todo carácter histórico al Hexameron bíblico, como pretende el obispo de Clifton, puesto que para desvanecer la aparente antinomia entre la obra de los días tercero y cuarto, bastaría suponer y admitir que en su relato, Moisés no se ajustó en todo y por todo al orden cronológico en la sucesión de los hechos ú obras producidas, cosa frecuente en todas las narraciones históricas, según se ha visto y es fácil comprobar con ejemplos de historia é historiadores.

Que si alguien objetare que no se ve razón alguna que haya podido aconsejar á Moisés modificar el orden cronológico al referir y señalar las obras de los días tercero y cuarto, responderemos que nuestra ignorancia acerca de la naturaleza de esas razones no prueba que éstas no existieran. Dada la reconocida y vehemente propensión de los judíos á la idolatría, propensión atestiguada por los libros del Antiguo Testamento, y habida razón de la reciente salida de aquéllos del Egipto, donde el pueblo, los sacerdotes y los reyes rendían culto constante á los astros, hay algún fundamento para sospechar

que el Legislador de los hebreos pospuso la producción del sol, á fin de apartar más y más á los judíos de la idea de considerar al astro del día como ser superior merecedor de culto. Y es de notar que esta sospecha fué apuntada ya por San Basilio en los primeros siglos de la Iglesia, y adoptada después por Santo Tomás al contestar á la objeción fundada en la influencia necesaria de los astros sobre las plantas. Á esta objeción, que es en el fondo y *quoad substantiam*, la misma que propone Clifford, contesta el Doctor Angélico, que la producción de las plantas se antepone en el Hexameron á la de los astros para evitar la idolatría, en atención á que los que creen que los astros son divinidades, los consideran como causa ú origen primordial de las plantas: *Præmittitur productio plantarum luminaribus ad excludendum idolatriam: qui enim credunt luminaria esse Deos, dicunt quod primordialem originem habent plantæ a luminaribus.*

Si queremos ahora sintetizar en pocas palabras las afirmaciones que se desprenden de las reflexiones que anteceden, podemos hacerlo en los siguientes términos:

a) Al contenido del primer capítulo del Génesis en que Moisés menciona y describe las obras creadas y producidas por Dios se le ha concedido carácter histórico en todas las épocas y por todas las escuelas exegéticas, excepción hecha de la puramente idealista, y tal es, sin duda alguna, el carácter que ofrece el texto bíblico en su sentido

obvio y natural, carácter ó interpretación exegética que no debe abandonarse mientras que no se pruebe de una manera convincente que es incompatible con otras verdades ó con hechos incontestables de la ciencia.

b) La teoría himnológico-litúrgica del obispo de Clifton, sin poder calificarse de heterodoxa ni de incompatible con la exegesis teológico-cristiana, bien puede calificarse hoy por hoy de muy poco probable, al negar todo carácter histórico al contenido del primer capítulo del Génesis, tanto más cuanto que las objeciones tomadas del terreno científico en que se apoya para la negación absoluta de aquel carácter histórico, no son insolubles en el terreno de la ciencia, y los hechos en que se apoyan son perfectamente compatibles con la teoría exegética de los días-períodos, la cual no excluye, antes bien afirma el carácter histórico del Hexameron descrito por Moisés.

c) En el fondo de la teoría exegética de Mgr. Clifford hay algo muy digno de consideración, hay un pensamiento verdadero, y es la condenación implícita de ciertos teólogos, exegetas y apologistas que, dejándose arrastrar de la tendencia concordista, pretenden convertir á Moisés en un geólogo de nuestros días, y el primer capítulo del Génesis en una especie de tratado elemental y técnico de geología y física. En este concepto y desde este punto de vista, el sabio obispo de Clifton ha prestado un verdadero servicio á la apologética y á la exegesis católica, poniendo de

relieve las antinomias reales ó aparentes, de importancia mayor ó menor, que suelen presentarse entre los descubrimientos ó afirmaciones de las ciencias físicas y naturales y la narración hexamérica contenida en el primer capítulo del Génesis.

Sin duda que cuando leemos este capítulo sin prevención alguna, la impresión natural que se recibe es que la intención de Moisés, al exponer la obra de la creación del mundo, fué indicar y expresar que Dios procedió sucesivamente en aquella obra, y principalmente en la producción de las partes y seres que componen la tierra. Sin duda que el Legislador del pueblo judío sabía bien que el cielo y la tierra, con sus diferentes partes y seres, no habían sido producidos de golpe é instantáneamente, según suponen San Agustín y la escuela idealista, y al escribir el citado capítulo, su autor estaba bien persuadido de que trazaba, siquiera á grandes rasgos y en líneas generales, un cuadro verdaderamente histórico y no puramente poético y litúrgico; pero si esto es mucha verdad, también lo es que sería impertinente, por no decir que sería absurdo, buscar y señalar en ese cuadro armonías y relaciones entre las palabras todas del texto bíblico y los datos más minuciosos y concretos de las ciencias físicas y naturales, según pretende verificarlo la escuela exageradamente concordista. En esta cuestión nunca debe perderse de vista que los fines de Moisés, al escribir el primer capítulo del Génesis, eran

ante todo fines religiosos y morales, y no trazar un programa de ciencias físicas y naturales. Esto sin contar que en las palabras de Moisés, al lado del elemento histórico, existe también un elemento poético, el cual debe tenerse en cuenta cuando se trata de fijar el alcance y sentido de las palabras empleadas por el autor del Génesis al escribir la historia de la creación del universo.





CAPÍTULO XI.

EL HEXAMERON BÍBLICO Y LA BIOLOGÍA: EL DARWINISMO.

QUIENQUIERA que se halle al corriente del movimiento científico contemporáneo, no puede desconocer que el darwinismo representa en este movimiento un factor de importancia capital y preponderante. De aquí la necesidad de exponer, siquiera sea con la brevedad posible, el origen, naturaleza, vicisitudes y fases principales del darwinismo, examinando á la vez su valor real y científico, y sus relaciones con la Biblia, con lo cual quedará desembarazado el camino para discutir y resolver si existe oposición entre las enseñanzas de la Biblia y las de la biología, la historia natural y la antropología, en lo que estas ciencias contienen de cierto y demostrado.

ARTÍCULO I.

ORIGEN Y NATURALEZA DEL DARWINISMO.

Ora se trate del origen y naturaleza de la vida, ora de las manifestaciones de ésta y del proceso que las determina; ya sea que la discusión recaiga sobre el problema antropológico, ya sea que se refiera al problema etnográfico y al problema filológico; lo mismo cuando la investigación tiene por objeto la moral, que cuando tiene por objeto la Religión, la sociedad, la familia, y hasta cuando se agita el problema general cósmico, siempre y por todas partes asoma el darwinismo como elemento importante, como factor esencial é indispensable para la solución del problema.

Pero si para la ciencia moderna en general la concepción darwinista entraña importancia trascendental, para la ciencia naturalista, para la ciencia que niega *a priori* lo sobrenatural, para la ciencia ateo-materialista, la concepción darwiniana lo es todo y lo explica todo. El papel que en la ciencia negativa de nuestros días representa el darwinismo es mucho más trascendental y comprensivo que el que Demócrito atribuía al *fieri* continuo de las cosas, Platón á las *Ideas*, Aristóteles á la *entelequia*, los neoplatónicos al *Unum*, Schelling al *Indiferente*, Hegel al *Werden* y Hartmann al *Inconsciente*.

Veamos, pues, cómo nació y en qué consiste

ese famoso sistema, que ha dado origen á una literatura completa en nuestros días, y con el que tropezamos á cada paso en la ciencia moderna.

Data el darwinismo, como sistema y como organismo científico relativamente completo, del año 1859, en que Carlos Darwin (1809-1882) dió á luz su famoso libro titulado *Del Origen de las Especies* [1], libro que contiene el código fundamental, ó, digamos mejor, el código primitivo de la concepción darwinista, la cual ha sido profundamente modificada posteriormente por sus partidarios y por el mismo Darwin, según veremos en lugar oportuno, como veremos también que el sistema darwiniano no carece de antecedentes y precursores en la historia de la filosofía.

Confiesa y refiere Darwin que la selección artificial, empleada por los que se dedican á criar animales domésticos y de la que se sirven para mejorar éstos, produciendo en ellos variedades y razas que ofrecen notables diferencias, fué el origen de su sistema, como la idea-madre de su concepción acerça del origen de las especies. Si la selección *artificial*, se dijo á sí mismo el naturalista inglés, produce variedades y razas tan numerosas é importantes en los animales domésticos, es de suponer que la selección *natural*, más

[1] El título completo del libro, según se publicó en Londres en el año citado, es el siguiente: *On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life.*

vigorosa y eficaz que la artificial, tenga poder suficiente para producir diversidad de especies. «Cuando se reflexiona, escribe el fundador del darwinismo [1], sobre este problema del origen de las especies, teniendo en cuenta las relaciones mutuas de los seres organizados, sus semejanzas embriológicas, su distribución geográfica y otros hechos análogos, parece natural desde luego que un naturalista se crea con derecho á concluir que cada especie no puede haber sido creada independientemente, sino que debe proceder de otras especies, como las variedades. Sin embargo, semejante conclusión, suponiéndola fundada, no podía ser tenida por legítima hasta que fuera posible demostrar de qué modo las especies innumerables que pueblan este mundo fueron modificadas de la manera conveniente para adquirir esta perfección de estructura y esta adaptación de órganos á sus funciones, que con justo título excita nuestra admiración.

»Para explicar esto, los naturalistas acuden continuamente á las condiciones exteriores, como el clima, la alimentación, etc., como á la única causa posible de variación, lo cual sólo es verdadero en un sentido muy limitado.

»Por esta razón, es cosa de la mayor importancia llegar á una concepción clara de los medios de modificación y adaptación empleados por la naturaleza. Desde el principio de mis investiga-

[1] *De l'Origine des Espèces par selection naturelle.* Trad. de Clem. Royer, pág. 11.

ciones, me pareció probable que un estudio diligente de los animales domésticos y de las plantas cultivadas me ofrecería los fundamentos más seguros para resolver este obscuro problema. Mi esperanza no ha salido fallida: en este caso, como en todos aquellos que presentan alguna perplejidad, he tenido ocasión de reconocer siempre que el estudio de las variaciones que se verifican en el estado doméstico, por incompleto que sea, es nuestro guía mejor y más seguro. Abrigo, por lo tanto, la convicción profunda de que semejantes estudios encierran valor muy grande en la materia, por más que los naturalistas los hayan descuidado generalmente.»

Tomando, pues, por base y por punto de partida la selección artificial, con cuyo auxilio y aplicación el hombre llega á producir en las plantas cultivadas y en los animales domésticos tantas mejoras, variedades y razas, modificaciones tan numerosas y profundas, Darwin, sustituyendo una selección natural á la artificial, llega á la constitución de su sistema, que puede condensarse ó resumirse en las siguientes afirmaciones:

1.ª Las múltiples y diferentes manifestaciones de la vida, las especies, los géneros, las familias, los reinos, lo mismo que las variedades y razas que caracterizan á los vivientes vegetales y animales que pueblan la tierra, son el resultado y la expresión de una serie lenta y progresiva de transformaciones ó variaciones acumuladas en millares de años, de manera que todas las especies, géne-

ros y familias, etc., del reino vegetal y animal, en cuya clasificación se ocupa la historia natural, representan la evolución transformadora y sucesiva de un prototipo primitivo dotado de vida, ó cuando más de tres ó cuatro tipos primordiales. «Las especies, dice Darwin, no son más que variedades bien pronunciadas y permanentes, y cada una de ellas existió al principio en forma de variedad.» El tránsito desde ésta á la especie, se verifica por medio de la acumulación sucesiva de pequeñas diferencias que se forman en los individuos, y se transmiten y fijan por medio de la herencia.

2.ª La ley fundamental que preside á esta evolución transformadora y progresiva á la vez, es la *selección natural* ó inconsciente, en virtud de la cual la naturaleza acumula paulatinamente en los individuos, y consiguientemente en las razas y variedades por medio de la transmisión hereditaria, las cualidades ventajosas y las perfecciones especiales de organismo poseídas por los padres, siempre que ofrezcan utilidad y fuerzas para la lucha por la existencia, eliminando al propio tiempo las cualidades y variaciones inútiles ó perjudiciales para esa lucha. «Cualquiera que pueda ser la causa de una ligera modificación producida en la posteridad de padres comunes, podemos estar ciertos que esta causa existe para cada una de ellas, y esta acumulación constante por selección natural de estas diferencias, cuando son ventajosas al individuo, es la que da origen á las más importantes modificaciones de estructura,

á las cuales los innumerables seres esparcidos sobre la superficie de la tierra deben los medios para luchar los unos contra los otros, de manera que los mejor adaptados á su situación particular puedan sobrevivir [1].»

3.ª En cada especie, la vida tiende á multiplicarse en progresión geométrica, progresión que se halla representada por el número de hijos que puede engendrar una madre en la especie respectiva durante toda su vida. De aquí la llamada *lucha por la existencia*, la misma que suele apellidarse también ley de la *concurrencia vital;* porque no siendo posible que existan medios de subsistencia, ni siquiera espacio material para todos los individuos [2] posibles, y que exige la progresión geométrica, se establece por necesidad una lucha continua, una especie de guerra á muerte entre

[1] *De l'Origine des Espèces*, trad. cit., pág. 205.

[2] «C'est une règle sans exception que chaque être organisé s'accroisse selon une progression si rapide, que la terre serait bientôt couverte par la postérité d'un seul couple, si des causes de destruction n'intervenaient pas. Même l'espèce humaine, dont la reproduction est si lente, peut doubler en nombre dans l'espace de vingt-cinq ans; et d'après cette progression, il souffirait de quelques mille ans pour qu'il ne restât plus la moindre place pour sa multiplication ultérieure.... On sait que l'éléphant est le plus lent à se reproduire de tous les animaux connus et jai essayé d'évaluer au minimum la progression probable de sa multiplication. C'est rester au dessous du vrai que d'assurer qu'il se reproduit dès l'age de trente ans, et continue jusqu'à quatre-vingt-dix ans après avoir donné trois couples de petits dans cet intervalle. Or, d'après cette supposition, au bout de cinqcents ans, il y aurait quinze millions d'éléphants vivants descendus de la première paire.» DARWIN: *De l'Orig. des Espèces*, trad. cit., pág. 77.

los varios seres dotados de vida vegetal ó animal, en virtud de la que los que son inferiores bajo cualquier punto de vista, sucumben en la proporción que es necesaria para la conservación de los géneros superiores y de los individuos más robustos y perfectos dentro de la misma especie. En suma : la *ley de la concurrencia vital* tiene por resultado eliminar y destruir los individuos inferiores en perfección ó más débiles por cualquier concepto, conservando al propio tiempo los que poseen alguna superioridad ó perfección relativa con respecto á sus semejantes y afines.

Tales son los efectos naturales y necesarios de la concurrencia vital entre todos los seres organizados esparcidos por la haz de la tierra, «concurrencia, añade el naturalista inglés [1], que proviene fatalmente de su multiplicación en razón geométrica. En atención á que nacen muchos más individuos que los que pueden vivir, y como en su consecuencia se renueva entre ellos muchas veces la lucha con motivo de los medios de existencia, síguese de aquí que si alguno de esos seres varía, —por muy ligera que pueda ser esta variación,— de una manera que le sea útil personalmente en las complejas, y, algunas veces, variables condiciones de vida, alcanzará mayor probabilidad de sobrevivir, y en este concepto será *naturalmente elegido* ó escogido. Demás de esto, de las poderosas leyes de la herencia resulta que toda *varie-*

[1] *Ibid.*, pág. 12.

dad elegida tiene una tendencia á propagar su forma nuevamente modificada».

Como se ve aquí, la lucha por la existencia de que se nos habla en el *Origen de las Especies* viene á ser una generalización de la ley de Malthus, según reconoce su autor[1]; una aplicación de la misma á todos los seres orgánicos vegetales y animales.

4.ª Aunque la lucha por la existencia y la selección natural, en unión con la fuerza hereditaria, representan y son realmente las causas principales de la acumulación de variaciones útiles y perfecciones individuales, que producen primero variedades y razas en los reinos vegetal y animal, y después especies y géneros diferentes, conviene advertir que, conservando y perfeccionando determinados individuos, y con ellos y por ellos determinadas especies; eliminando y destruyendo otros individuos y otras especies al propio tiempo, contribuyen también á estos resultados, siquiera sea en menor escala, otras condiciones y leyes, como el clima, el alimento, las costumbres, y, principalmente, la *correlación de crecimiento* ó desarrollo, y la *selección sexual.*

Significa la primera que, cuando en un miembro ó parte de algún organismo determinado, se manifiestan ó producen por cualquiera causa algunas ligeras variaciones que se acumulan allí en virtud de la selección natural, se modifican á

[1] *Ibid.*, pág. 76.

la vez otros órganos ó miembros del vegetal ó animal en que se verifica la variación accidental mencionada; de manera que esta ley darwiniana expresa el hecho de modificaciones relativas, ó, mejor dicho, *correspondientes* y recíprocas de los órganos y miembros que pertenecen á una misma substancia viviente. «La organización entera forma un todo cuyas partes están en relaciones mutuas tan estrechas durante sus diferentes fases de crecimiento y desarrollo, que cuando ligeras variaciones afectan accidentalmente un órgano cualquiera y se acumulan por selección natural, otros órganos se modifican también paulatinamente por necesaria consecuencia. Esta ley de variaciones simultáneas es la que intento expresar por la palabra *correlación de crecimiento*[1].»

Por lo que hace á la ley de la selección sexual, Darwin la expone en los siguientes términos:

«Los efectos de esta ley no dependen de la lucha sostenida en orden á los medios de existencia, sino de la lucha que tiene lugar entre los machos para la posesión de las hembras. De esta lucha no siempre resulta la muerte del concurrente desgraciado, sino únicamente que no deja en pos de sí más que una posteridad poco numerosa, ó tal vez ninguna. La selección sexual es, por lo tanto, menos rigurosa que la natural. Generalmente, los machos más vigorosos, los que están mejor adaptados á su situación en la economía natural,

[1] DARWIN: *De l'Origine des Esp.*, pág. 176.

dejan una posteridad más numerosa. Pero son frecuentes los casos en que la victoria depende menos del vigor general del individuo que de las armas especiales que posee, y que en la mayor parte de los casos son particulares al sexo masculino. Un ciervo sin astas ó un gallo sin espolón tendrían poca probabilidad de tener posteridad [1].»

Tal es en substancia la concepción darwinista en su primera forma ó etapa, según se halla expuesta en el libro *Del Origen de las Especies,* código fundamental y primitivo del sistema. Si es muy cierto, como veremos luego, que el darwinismo recibió posteriormente desenvolvimientos y aplicaciones trascendentales que modifican profundamente su naturaleza y sus aspiraciones primeras, no lo es menos que, considerado en sí mismo, según aparece en el libro citado de Darwin, y según la idea que este autor nos ofrece del mismo, se trata de un sistema que, además de poner á salvo implícitamente la naturaleza espiritual del alma humana y su creación por Dios, reconoce la necesidad y existencia de un Creador, no ya sólo del universo, sino también de la vida. Porque Darwin, no solamente reconoce y confiesa que los seres vivientes, vegetales y animales,

[1] «La sélection sexuelle, añade el naturalista inglés, en permettant toujours au vainqueur de reproduire sa race, peut surement donner à celle-ci, à l'aide du cours du temps, un courage plus indomptable, un éperon plus long, une aile plus forte, pour frapper son pied éperonné, aussi bien que le brutal éleveur de coqs de combat peut en améliorer la race, par un choix vigouroux des plus beaux individus.» *Ibid.*, páginas 103-104.

deben proceder de algún tipo dotado de vida, sino que tiene por más probable la existencia de cuatro ó cinco tipos primeros producidos por el Autor del mundo para cada uno de los dos reinos citados de la naturaleza. «Opino, escribe, que todo el reino animal procedió de cuatro ó cinco tipos primitivos á lo más, y el reino vegetal de un número igual ó menor. La analogía me llevaría un poco más lejos, es decir, á la opinión de que todos los animales y todas las plantas proceden de un solo prototipo; pero la analogía puede ser guía falaz.»

En armonía y relación con lo arriba indicado acerca de las ideas que en su mencionada obra expone Darwin, éste, después de hablarnos de un progenitor de innumerables descendientes *que fué creado*[1], á la vez que de las leyes impuestas á la materia *(ce que nous connaissons des lois imposées à la matière par le Créateur)*, por el autor ó Creador del universo, concluye su libro con las siguientes palabras;

«Así es cómo de la guerra natural, del hambre y de la muerte, resulta directamente el efecto más admirable que podemos concebir: la formación lenta de los seres superiores. Hay grandeza en esta manera de considerar la vida y sus varias

[1] «On reconnaitra plus tard que toute l'histoire du monde, telle que nous la connaissons aujourd'hui, quoique d'une longueur incalculable pour notre esprit, n'est cependant qu'une fraction insignifiante du cours des temps, en comparaison des âges écoulés depuis que la première créature, le progéniteur d'innombrables descendants vivants et détruits, a été créé.» Obr. cit., pág. 588.

potencias, animando al principio algunas formas ó una forma única bajo el soplo del Creador. Y mientras nuestro planeta continuó describiendo esos círculos perpetuos según las leyes fijas de la gravitación, de un principio tan pequeño se desarrollaron, y se desarrollarán por una evolución sin fin, formas innumerables más y más bellas, más y más maravillosas.»

Si el darwinismo no hubiera traspasado los límites aquí indicados, conservándose en el terreno que señala el libro que le dió origen y nombre, poco ó nada tendrían que reprender ó rechazar en el mismo la exegesis bíblica, la religión y la filosofía cristiana, según veremos más adelante. Pero no sucedió así, por desgracia. Apenas publicado el libro *Del Origen de las Especies*, los hombres de la ciencia negativa, los que rechazan *a priori* lo sobrenatural y divino, los enemigos de la Iglesia y de la Biblia, acogieron con júbilo las teorías é ideas contenidas en aquel libro, que de cerca ó de lejos podían suministrar armas y argumentos en favor de la tesis naturalista y ateista. Bajo la influencia de estas ideas y sentimientos hostiles al teismo cristiano y á la revelación divina, el darwinismo se convirtió primero en *transformismo*, ó, mejor, en teoría de la *descendencia*, la cual concede á la acumulación sucesiva de perfecciones individuales y específicas fuerza suficiente para *transformar*, no ya sólo el vegetal en animal, sino á éste en hombre, el cual trae su origen, y procede del mono, ni más

ni menos que éste procede ó desciende de otra especie anterior. Esta fase del darwinismo, adoptada primero por ciertos discípulos y admiradores de Darwin, fué aceptada después por éste, según se ve en su obra *El Origen del Hombre,* que tiene por objeto exponer y defender esta doctrina.

Mas como quiera que esta evolución ó fase nueva del darwinismo dejaba todavía en pie la necesidad de un Creador del mundo, los enemigos más radicales de lo sobrenatural y divino no tardaron en convertir el darwinismo en monismo evolutivo. Para éstos, y con especialidad para Hæckel, su representante y propagandista más caracterizado, el universo mundo, con todas sus partes, los astros, la tierra, las plantas, los animales, el hombre, la sociedad, la familia, el arte, las lenguas, etc., todo es efecto de un principio único, que es la materia; todo se forma y constituye mediante la evolución transformativa del átomo eterno; todo es y todo existe en fuerza de una evolución monística, eterna, necesaria, infinita, fatal, ó, como dice Hæckel, *todo es reductible á la mecánica de los átomos.*

Infiérese de lo dicho que, para fijar las ideas y proceder con la debida precisión y claridad en el examen y crítica del darwinismo, conviene no perder de vista las tres manifestaciones ó fases del mismo que se han mencionado. Las mismas que, para mayor claridad y mejor método en la discusión, pueden recibir tres denominaciones

diferentes, que son: *a)* darwinismo *selectivo,* que es el sistema contenido en el libro del naturalista inglés que lleva por título *Del Origen de las Especies*, y del cual arranca el sistema darwinista; *b)* darwinismo *antropológico* ó de la descendencia, en atención á que lo que constituye su carácter distintivo con respecto al primero, ó sea el selectivo, es la aplicación de este último al hombre, la tesis de su descendencia directa y completa del animal; *c)* darwinismo *monístico-evolutivo,* que entraña la generalización absoluta del principio de transformación aplicado por Darwin á las plantas y animales, la explicación del universo con todos sus seres y manifestaciones con sólo el átomo, por medio de la evolución de la materia. Superfluo parece advertir que estas tres fases ó especies de darwinismo ofrecen diferencias muy grandes, ya se considere al darwinismo como sistema científico, ya se le considere en sus relaciones con la Biblia y con la filosofía cristiana.

Por lo demás, es cosa cierta y sabida que el darwinismo que hemos denominado selectivo, el darwinismo que afirma la variabilidad de las especies y su constitución por medio de la acumulación de perfecciones accidentales de los individuos transmitidas por medio de la herencia ó generación, así como la procedencia de las especies vegetales y animales de algunos tipos originarios, fué enseñado de una manera más ó menos explícita, más ó menos completa, por varios naturalistas anteriores á Darwin, hasta el punto que

Quatrefages pudo escribir un libro titulado *Carlos Darwin y sus predecesores franceses*. Figuran entre éstos De Maillet, Robinet, Buffon, los dos Geofroy Saint-Hilaire (Esteban é Isidoro), Bory de Saint-Vincent, Lamarck y Naudin. La doctrina de los dos últimos, sobre todo, encierra muchos puntos de afinidad con la de Darwin, por no decir que coincide y se identifica substancialmente con la del naturalista inglés. Como éste, Lamarck niega la inmutabilidad de las especies, concediéndoles sólo una constancia ó permanencia relativa [1], y como Darwin también, afirma que las variaciones ventajosas que se presentan en ciertos individuos son transmitidas por la generación á los sucesores [2] de esos individuos más perfectos.

Todavía es mayor, si cabe, la afinidad de ideas que se descubre entre Naudin y Darwin. Como este último, Naudin enseña que el procedimiento empleado por la naturaleza para formar y multiplicar las especies, es el mismo que emplea el hombre para producir las variedades en las plantas y animales domésticos, ó, mejor dicho, en

[1] He aquí cómo se expresa en su *Filosofía Zoológica*: «Parmi les corps vivants, la nature ne nous offre d'une manière absolue que des individus qui se succedent les uns aux autres par la génération et qui proviennent les uns des autres : les espèces n'ont qu'une constance rélative, et ne sont invariables que temporairement.»

[2] «Tout ce, añade, qui a été acquis, tracé ou changé dans l'organisation des individus pendant le cours de leur vie, est conservé par la génération et transmis aux nouveaux individus qui proviennent de ceux qui ont éprouvé ces changements.»

tanto produce el hombre estas variedades, por cuanto les aplica el procedimiento de la naturaleza. *Disons, mieux : c'est son procédé que nous avons transporté dans notre pratique.*

Como Darwin también, nos dice que la naturaleza, arrancando de un pequeño número de tipos primordiales, ha producido sucesivamente y en épocas diversas todas las especies vegetales y animales que en la actualidad existen y pueblan el globo [1].

De conformidad con estas ideas, las especies actuales vienen á ser como otras tantas divisiones y subdivisiones de algunos tipos primitivos, ramificaciones múltiples y encadenadas de un tronco [2] ó árbol cuyas raíces se ocultan en los primeros períodos cosmogónicos.

Hacemos aquí caso omiso de Wallace, el cual, en 1858, es decir, un año antes que viera la luz el libro de Darwin sobre el *Origen de las Especies,* dirigió á éste una memoria, en la que exponía ideas, idénticas unas, y muy semejantes otras, á las que aparecieron después en el libro de Darwin. Éste

[1] « Avec un nombre relativement petit de types primordiaux, elle a fait naître succéssivement et à des époques diverses toutes les espèces végétales et animales qui peuplent le globe.»

[2] « Envisagé à ce point de vue, le règne végétal se présenterait comme un arbre dont les racines, mystérieusement cachées dans les profondeurs des temps cosmogoniques, auraient donné naissance à un nombre limité de tiges succéssivement divisés et subdivisés. Ces premières tiges représenteraient les types primordiaux du règne ; les dernières ramifications seraient les espèces actuelles.»

publicó algunos extractos de los manuscritos con que estaba elaborando su libro, los cuales, apareciendo en las *Memorias de la Sociedad Lineana de Londres* al mismo tiempo que la memoria de Wallace, impidieron que éste privara á Darwin de la prioridad y paternidad de las ideas que al año siguiente expuso en su citada obra.

ARTÍCULO II.

EL DARWINISMO Y LA BIBLIA.

Expuesta ya la concepción darwinista á la vez que sus tres fases principales y sus antecedentes, procede ahora hacer la crítica racional de este sistema en sus relaciones con la Escritura y en sí mismo. Al tratar de la creación del hombre, será la ocasión oportuna de examinar el valor científico y las relaciones con la revelación bíblica del darwinismo que hemos llamado antropológico, razón por la cual ahora nos ocuparemos sólo en las otras dos formas de la concepción darwinista.

§ I.

El darwinismo evolutivo-monista.

Como Carlos Darwin es el representante legítimo y digamos autorizado del darwinismo selectivo, así Ernesto Hæckel merece con justicia el nombre de representante el más genuino y autorizado del darwinismo evolutivo monístico, el cual entraña un desenvolvimiento especial, una aplicación más universal de la concepción darwinista. Darwin mismo lo reconoció así cuando, refiriéndose al naturalista alemán, dijo que «había confirmado casi todas las conclusiones á que él había

sido llevado» por su sistema, y que los puntos de vista de Hæckel eran más completos que los suyos.

Así es, en verdad; porque la concepción del autor de la *Antropogenia* representa y constituye una verdadera evolución de la concepción darwinista, una verdadera transformación generalizadora de ésta, en virtud de la cual la tesis de Darwin es llevada, con más ó menos lógica, á sus últimas consecuencias, entre las cuales ocupan lugar preferente la consecuencia antropológica, ó sea la aplicación del sistema darwinista al hombre, la consecuencia cósmica, ó sea la aplicación del sistema darwinista al universo mundo, y la consecuencia biológica, ó sea la aplicación del mismo sistema al origen y manifestaciones de la vida.

En realidad de verdad, Hæckel abandona la profesión de naturalista para vestir el manto del filósofo; porque á la filosofía pertenece investigar y discutir la causa primera de las cosas, á la cual jamás puede llegar la experiencia, ni por consiguiente la ciencia, en el sentido moderno de la palabra, como pertenecen también á la filosofía y no á las ciencias físicas y naturales las cuestiones referentes á la religión. Y, sin embargo, Hæckel resuelve de plano los problemas que se refieren á las causas primeras de las cosas, al origen de la materia y á la existencia de fuerzas inmateriales. «Si por la palabra *creación*, escribe, se entiende el origen de un cuerpo por el hecho de una poten-

cia, de una fuerza creadora, este concepto nos lleva á pensar en el origen de la materia de un cuerpo, ó en el origen de su forma. Tomada en el primer sentido, no puede ser objeto de ninguna investigación que pertenezca al dominio de la ciencia. La historia natural considera la materia eterna é indestructible, porque nunca se ha podido demostrar experimentalmente la aparición ó desaparición de la menor de sus partículas....

»La idea de una fuerza inmaterial que ha creado la materia, es un artículo de fe que no tiene nada de común con la humana ciencia: en donde la fe principia, la ciencia termina [1].»

Aquí pudiéramos decir al naturalista alemán lo que Jesucristo al siervo de la parábola: *De ore tuo te judico.* Si la idea de creación, tomada en el sentido de producción primera del cuerpo ó materia, está fuera del dominio de la historia natural y de toda ciencia que tenga su fundamento en la experiencia; y si, por otra parte, *nunca se ha podido demostrar experimentalmente la aparición* de la materia ó de sus partículas, ¿con qué derecho se afirma que la materia es eterna? ¿Qué derecho tiene la historia natural, ni otra ciencia alguna que se atenga á la sola experiencia, para conceder eternidad á la materia? Esto equivale á decir en buenos términos: «el hombre no existía cuando comenzó á existir la materia, y por consiguiente no pudo observar, no pudo ver y expe-

[1] *Historia natural de la Creación*, trad. por Cuveiro, tomo 1.°, pág. 10.

rimentar su origen ; luego la materia no comenzó nunca y es eterna». ¿Será necesario recordar que semejante modo de discurrir es la negación de toda lógica, de toda ley racional, del mismo sentido común? Y, sin embargo, sobre base semejante, sobre argumentos de esta naturaleza se levanta el sistema todo del monismo contemporáneo, con sus grandes negaciones religiosas, filosóficas y morales; y esa concepción monista obtiene el asentimiento de hombres doctos, y con ella simpatizan generalmente los semidoctos.

«En donde la fe principia, añade Hæckel, termina la ciencia.» Perfectamente, añadirá cualquiera lector imparcial; es así que la ciencia termina en la experiencia y con la experiencia, según confesión de los interesados, y al propio tiempo, según esta misma confesión, la ciencia no puede demostrar nada acerca de la aparición ú origen de la materia : luego si alguien considera esta materia como producto de una actividad creadora sobrenatural, nada puede objetársele en nombre de la ciencia , toda vez que ésta no puede salir del orden experimental : luego la ciencia no tiene derecho alguno para negar la creación, y menos todavía para afirmar la eternidad de la materia.

Tampoco es exacto decir que donde comienza la fe termina la ciencia. Entre la ciencia natural y la fe sobrenatural; entre la ciencia, que se funda en la sola experiencia, y la fe, que entraña la revelación divina , existe la filosofía racional;

existe la metafísica, que es una ciencia real y que contiene verdades tan claras y evidentes como las científicas, y existe, sobre todo, la razón humana, de la cual no es posible prescindir, ni en la ciencia experimental, ni en la filosofía ó metafísica, ni en la fe divina. Y esta razón humana contiene principios fundamentales, verdades evidentísimas, cuya negación lleva consigo la negación de la razón misma; principios y verdades primeras de las que no puede prescindirse en ningún caso, en ningún sistema, en ninguna ciencia, sea cualquiera su naturaleza y su método. Y á esa clase de principios que se imponen á todo hombre, á esa clase de verdades de evidencia irresistible, pertenece la proposición *no hay efecto sin causa*, á la cual pudieran agregarse las siguientes: lo imperfecto y finito supone lo perfecto é infinito: la materia, como inerte, supone una actividad anterior y superior á ella; supone y exige una cosa que contenga la razón suficiente de su movimiento inicial.

Hemos dicho antes que Hæckel se ocupa también en la religión, como pudiera hacerlo cualquier cultivador de la filosofía especulativa ó de la metafísica. Y por cierto que sus ideas en la materia son tan inexactas y poco racionales como las referentes á la eternidad de la materia. Para el autor de la *Historia natural de la Creación*, «la fe deriva de la imaginación poética», y después de apellidar á las verdades que se dicen reveladas *creaciones fantásticas*, nos ofrece para sustituir

y suceder á la religión cristiana, «la religión monística de la naturaleza, que debemos mirar como la verdadera religión del porvenir», la cual está en armonía con el conocimiento natural, y no en contradicción con éste, *como las religiones de las Iglesias.*

La segunda tesis fundamental del monismo darwinista de Hæckel, es el origen ó procedencia símica del hombre, aceptada y desenvuelta por Darwin años después de haber publicado su libro *Del Origen de las Especies.* «Los primeros antepasados del hombre, nos dice el autor de la *Historia natural de la Creación*, como los de todos los demás organismos, han sido sumamente sencillos; eran, por decirlo así, organismos sin órganos, semejantes á las móneras actuales, glomérulos rudimentarios, homogéneos y amorfos, formados de una materia muciforme, albuminoidea *(protoplasma)*, como la actual *Protamœba primitiva.*

»El segundo grado antepasado del hombre y de todos los vegetales y animales superiores es una célula sencilla, es decir, una partícula protoplasmática que contiene un núcleo [1].»

Á este tenor, y como si hubiera presenciado á vista de ojos la genealogía del hombre, Hæckel sube con perfecto desembarazo hasta el grado décimonono, y desde éste llega al vigésimosegundo, que representa la constitución definitiva del hombre, la misma que expone y resume en los siguientes términos:

[1] *Ibid.*, tomo II, páginas 245-46.

«De las dos categorías de verdaderos monos que han procedido de los prosimios, sólo la de los catarrinos tiene un íntimo parentesco con el hombre; los antepasados del hombre pertenecientes á este grupo se parecían tal vez á los catarrinos y á los semnopítecos actuales.

»Los monos actuales que más se aproximan al hombre son los grandes catarrinos sin cola (grado vigésimo), es decir, el orang y el gibón en Asia, el gorila y el chimpanzé en el África»; los cuales debieron aparecer en la edad terciaria, y adquirir durante ella la transformación que los aproximaba más y más al hombre, si bien estos antropoides debieron extinguirse [1] durante aquella época.

Los dos últimos grados de la genealogía humana son el grado de los hombres-monos *(Pithecanthropi)*, que forma el grado vigésimoprimero, y el grado *Homines*, que constituye el vigésimo-segundo y último, en la forma siguiente:

«Por más que el grado anterior (el vigésimo) está tan cerca del hombre verdadero, que apenas

[1] «En la edad terciaria media, período mioceno, fué seguramente la época en que aparecieron los antropoides que descendieron de los monos catarrinos del grado anterior, á los cuales debían parecerse muy esencialmente. Esta transformación debió verificarse, perdiendo estos monos la cola y parte del pelo, y adquiriendo el cráneo cerebral un predominio sobre el cráneo facial. De ningún modo se debe buscar á los antepasados directos del hombre entre los antropoides; los verdaderos antepasados del género humano han sido unos antropoides ya extinguidos, que pertenecieron al período mioceno.» *Ibid.*, páginas 261-62.

es necesario admitir un eslabón intermedio, podemos, sin embargo, considerar como tal grado al hombre primitivo, que aún no había adquirido la palabra *(Alalus)*, el cual vivió seguramente hacia el fin de la edad terciaria, y procedió de los antropoides, por haberse acostumbrado á la estación vertical y por haber adquirido una diferenciación más completa de los dos pares de extremidades, que se convirtieron, las anteriores en manos, y las posteriores en pies del hombre [1]. Al cual, para convertirse en el hombre verdadero, entrando á formar la especie ó género *homo*, sólo le falta el uso de la palabra, que adquiere con el grado vigésimo-segundo y último en la forma siguiente. Los verdaderos hombres han procedido de los antropoides por la gradual transformación del grito animal en sonidos articulados. El desarrollo de la función del lenguaje produjo naturalmente el de los órganos correspondientes, como son la laringe y el cerebro. El paso del hombre-mono, ó sin palabra, al hombre verdadero, sólo se verificó verosímilmente al principio de la edad cuaternaria, ó del período diluvial, ó tal vez durante la edad terciaria pliocena [2].»

[1] Hæckel continúa diciendo: «Aun cuando aquellos hombres-monos estuviesen, no sólo por su conformación exterior, sino por el desarrollo de sus facultades intelectuales, más cerca del hombre verdadero que todos los antropoides, faltábales, sin embargo, el signo puramente característico del hombre, ó sea el lenguaje articulado, con el desarrollo de la inteligencia y la conciencia del Yo (¡una friolera!) que á él van unidos.» *Ibid.*, página 262.

[2] *Ibid.*, tomo II, pág. 263.

Al lado de esta tesis en que el hombre llega á ser hombre, partiendo de la mónera y pasando sucesivamente por los planeados, gastreadas, turbelarios, cordonios, monárrinos, selacios, sozuros, marsupiales, etc.; al lado de esas metamorfosis, de esa historia genealógica, que más se asemeja á una novela humorística que á un estudio verdaderamente científico, establece el naturalista alemán su tercera tesis, la tesis de la generación espontánea, porque sin ella resultaría incompleta, y hasta dejaría de tener las condiciones esenciales de sistema, su darwinismo monístico.

El autor de la *Historia natural de la Creación,* después de reconocer que la vida no ha existido siempre en la tierra y que los organismos son posteriores á la materia inorgánica [1],

[1] «Por los datos generales de la historia inorgánica de la tierra, podemos deducir el importante hecho de que la vida ha tenido principio en ella en un momento determinado, y que, por lo tanto, los organismos no han existido siempre, sino que nacieron en aquel momento determinado.

»Se trata ahora de averiguar cómo debemos figurarnos el origen de los primeros organismos. La mayor parte de los actuales naturalistas, una vez llegados á este punto, se inclinan á renunciar á toda explicación natural, y á buscar un refugio en el milagro de una creación incomprensible; pero con esto, ya os he hecho observar que se colocan fuera del dominio de la historia natural, y desisten de continuar estudiando el encadenamiento de los hechos que á esta ciencia pertenecen.

»Por mi parte, antes de descorazonarme de este modo; antes de dar un paso tan decisivo; antes de perder la esperanza de poseer jamás una clara noción de un hecho tan capital, quiero probar si es posible explicarlo. Veamos, pues, si el origen del

plantea resueltamente el problema de la generación espontánea, ó de la arquigonia, como él dice.

Hæckel define la generación espontánea diciendo que «es la producción de un organismo sin padres ó sin el concurso de otro organismo generador»; después de lo cual señala y distingue dos clases ó especies de generación espontánea en los siguientes términos, que conviene no perder de vista en la discusión que nos ocupa:

«Conviene distinguir dos modos esencialmente distintos de generación espontánea *(generatio spontanea æquivoca, primaria):* la autogonía y la plasmagonía. Entiendo por autogonía la producción de un individuo orgánico muy sencillo en una solución generatriz inorgánica, es decir, en un líquido que contenga, en el estado de disolución y bajo la forma de combinación sencilla y estable, los materiales necesarios para la composición del organismo (por ejemplo: ácido carbónico, amoníaco, sales binarias, etc.). Y llamo,

primer organismo nacido de la materia inorgánica, ó la generación de un cuerpo vivo por medio de la materia sin vida, son en realidad fenómenos incomprensibles y ajenos á todas las experiencias conocidas; en una palabra: abordemos y examinemos la cuestión de la generación espontánea ó arquigonia.» *Historia natural de la Creación*, tomo I, pág. 406.

Según indica ya en este pasaje y según veremos después, la razón principal, por no decir única, que induce al naturalista alemán á discutir el problema de la generación espontánea y admitir la realidad de ésta, es la repugnancia que experimenta en *dar el paso decisivo hacia el milagro,* ó desde el orden natural al orden sobrenatural; es la resolución previa de evitar y negar á todo trance *el milagro de una creación incomprensible.*

por el contrario, plasmagonía á la generación espontánea de un organismo en un líquido generador orgánico, es decir, en un líquido que contenga los materiales necesarios bajo la forma de compuestos carbonados, complexos, instables; por ejemplo: albúmina, grasa, hidratos carbonados, etc.

»Hasta ahora no han sido observados, directa é incontestablemente, ni el fenómeno de la autogonía, ni el de la plasmagonía.»

Al leer estas últimas palabras, cualquiera creería que el autor de la *Antropogenia* iba á concluir que el problema de la generación espontánea es insoluble hoy por hoy, ó, cuando menos, que su solución en el estado actual de la ciencia es dudosa é incierta. Lejos de verificarlo así, el naturalista de Jena entra resueltamente en el camino de las afirmaciones al discutir y resolver esta cuestión tan difícil. Y es que Hæckel ve alzarse ante sí el terrible dilema de la generación espontánea, ó la creación por un ser sobrenatural; y ante el horror que este ser sobrenatural le inspira, ante el fantasma terrible de un ser obrando el milagro de la creación de la vida, si no existe la generación espontánea, no caben vacilaciones ni dudas de ningún genero, y es preciso aceptar á todo trance la generación espontánea.

Es esto tanta verdad, que el mismo Hæckel viene á confesarlo al terminar su discusión acerca de la generación espontánea. Oigamos sus palabras:

«Si se abandona la hipótesis de la generación espontánea, es forzoso, en esta parte de la teoría evolutiva, recurrir al milagro de una creación sobrenatural. Es preciso que el Creador haya formado en su estado actual los primeros organismos, de los cuales han descendido los demás, al menos las más sencillas móneras, los cytodas primitivos; y es preciso también que les haya dado facultad de desarrollarse mecánicamente.... Suponer que en este único punto de la regular evolución de la materia ha intervenido caprichosamente el Creador, cuando todo lo demás marcha sin su cooperación, se me figura que es una hipótesis tan poco satisfactoria para el corazón del creyente [1], como para la razón del sabio.

»Expliquemos, por el contrario, el origen de los primeros organismos por la generación espontánea, hipótesis que, apoyada en los argumentos que dejo expuestos, y sobre todo en el descubrimiento de las móneras, no presenta graves dificultades, y de este modo uniremos en un encadenamiento natural é ininterrumpido, la evolución de la tierra á la de los seres orgánicos por ella producidos; y en aquellos lugares donde to-

[1] Sin duda alguna que es muy poco satisfactoria para el creyente la hipótesis en que se supone que todo marcha en el universo sin la cooperación del Creador, y, sobre todo, que todo ha marchado desde el origen sin esa cooperación, aun concretándonos al problema biológico. Que si nos remontamos al problema cósmico, la exclusión ó negación del influjo activo del Creador, no es sólo una hipótesis poco satisfactoria, sino completamente falsa é inadmisible para el creyente.

davía existen algunos puntos dudosos, proclamemos la unidad de toda la naturaleza, y la unidad de las leyes de su desarrollo.»

Aunque el autor de este pasaje habla en el mismo de los *argumentos que deja expuestos* en favor de la generación espontánea, esos argumentos no existen realmente, ó, mejor dicho, vienen á reducirse á uno solo: á la necesidad de admitir la generación espontánea, si ha de quedar en pie la teoría de la evolución universal; á la imposibilidad de que esta teoría, tan querida y tan necesaria para poder prescindir de Dios y de la religión revelada, pueda subsistir sin la generación espontánea. Esta idea es la que palpita en los pretendidos argumentos ó consideraciones que aduce en favor de la generación espontánea, y que todos se reducen á presentar ésta como un hecho necesario para la evolución general, y en relación con ciertas verosimilitudes más ó menos remotas, de esperanzas más ó menos fundadas.

Así, después de hablarnos de sus famosas móneras, y después de clasificarlas y dividirlas en varios grupos ó especies, bajo los nombres de plástidas, células y cytodas [1], pasa á decirnos que la generación espontánea se verificó *verosímil-*

[1] «En virtud de los últimos perfeccionamientos de la teoría celular, ha sido necesario dar á los organismos elementales, á los primitivos individuos orgánicos llamados células, el nombre más general y exacto de elementos plásticos, ó *plástidas*, entre los cuales distinguiremos dos grupos: los *cytodas* y las verdaderas *células*. Los cytodas son partículas plasmáticas sin núcleo, como las móneras, y las células son también partículas plasmáticas,

mente por medio de esas plástidas y cytodas en la forma siguiente :

«Las relaciones que existen entre estos cuatro tipos de plástidas y la generación espontánea son, verosímilmente, las siguientes : 1.°, los cytodas primitivos, partículas plasmáticas, desnudas, sin núcleo *(gymnocytoda)*, y semejantes á las móneras actuales, son los únicos plástidas que inmediatamente proceden de la generación espontánea ; 2.°, los cytodas con membrana *(lepocytoda)*, partículas plasmáticas sin núcleo, pero provistas de una membrana, nacen de los cytodas primitivos, ya por condensación de la capa plasmática superficial, ya por simple separación de una membrana envolvente ; 3.°, las células primitivas *(gymnocyta)*, ó células desnudas, partículas plasmáticas con núcleo, pero sin envoltura, proceden de los cytodas primitivos, por la expansión, en forma de núcleo, del plasma central, por la diferenciación del núcleo central y de la substancia celular periférica ; 4.°, las células con membrana *(lepocyta)*, partículas de plasmas, provistas de núcleo y de membrana, nacen, ya de los cytodas con membrana por la formación de un núcleo, ya de las células primitivas por la formación de una

pero provistas de núcleo, ó *nucleus*. Estos dos tipos principales de plástidas se subdividen á su vez en dos grupos secundarios, según que estén ó no revestidos de una membrana cualquiera. Podemos, pues, distinguir cuatro especies de plástidas, á saber : primera, los cytodas primitivos; segunda, los cytodas con membrana ; tercera, las células primitivas, y cuarta, las células con membrana.» *Ibid.*, pág. 429.

membrana. Todas las demás formas de elementos plásticos, ó plástidas, sean cuales fueren, nacen secundariamente de estos cuatro tipos, por selección natural, por descendencia con adaptación, y por diferenciación y transformación.»

Esto significa en buenos términos, ó en términos que expresen el pensamiento hæckeliano: Existe de hecho la generación espontánea, porque es verosímil que las móneras ó cytodas que constituyen los primeros organismos, comiencen á existir y deban su origen á la generación espontánea. En otros términos: es preciso admitir la generación espontánea, porque los cytodas son organismos, y los cytodas comienzan á existir por generación espontánea. Lo cual quiere decir que la argumentación con que Hæckel prueba la generación dicha son dos meras afirmaciones gratuitas: *a)* la afirmación de que los cytodas son los organismos primitivos y verdaderos; y *b)* que estos cytodas comenzaron á existir mediante la generación espontánea. Mentira parece que se haya hecho tanto ruido en torno de una doctrina tan desprovista de fundamentos racionales y experimentales; de una tesis que sólo alega en su favor verosimilitudes que arrancan de las exigencias de un sistema preconcebido; de una doctrina, á la que su autor, en medio y á pesar de las palabras deslumbradoras de plástidas, móneras, cytodas, núcleos y células con membranas y sin membranas, y á pesar también de la gran necesidad que de ella tenía para afirmar y consolidar su gran teoría

monístico-evolutiva, no ha podido sacar del terreno de las verosimilitudes, de las hipótesis y de las esperanzas [1], según se dijo arriba. Es probable que el ruido y el afán que en favor de esta hipótesis se manifestaron por todas partes, obedecen á la persuasión que tienen sus partidarios de que la generación espontánea entraña la negación de Dios y del milagro ó creación divina, por más que, según veremos en su lugar oportuno, la existencia ó no existencia de la generación espontánea, no excluye la existencia y necesidad de Dios y de la creación.

La parte verdaderamente errónea y peligrosa de la concepción hæckeliana, desde el punto de vista cristiano, no está en las ideas y afirmaciones que se refieren á la generación espontánea, sino en las ideas y afirmaciones que se refieren á la materia eterna como origen y causa del universo por un lado, y por otro á las ideas y afirmaciones sobre el origen del hombre. La tesis cósmica y la tesis antropológica, que representan las partes principales de la concepción monístico-evolutiva de Hæckel y sus partidarios,

[1] Después de recordar que en los laboratorios se obtienen compuestos carbonados más ó menos complexos, Hæckel añade que esto «nos permite esperar que, tarde ó temprano, llegaremos á producir en nuestros laboratorios las combinaciones más complicadas de esta clase, como son los compuestos albuminoideos ó plasmáticos; y con esto desaparecerá en parte, ó en su totalidad, el abismo que en otro tiempo se suponía que existe entre los cuerpos orgánicos y los inorgánicos, abriéndose así el camino á la idea de la generación espontánea.» *Ibid.*, pág. 425.

son las que contienen puntos de vista é ideas incompatibles con la Biblia y con la revelación, como son también las que niegan explícita ó implícitamente el origen y dependencia del mundo y del hombre con respecto á Dios.

Nos ocuparemos más adelante en la tesis antropológica de Hæckel en sus relaciones con la Biblia, al tratar de la producción y naturaleza del hombre. Nada debemos añadir aquí á lo que en este mismo artículo, y sobre todo en uno de los anteriores, dejamos consignado acerca de la falsedad de la tesis en sí misma ó en el terreno filosófico, y sobre todo acerca de la incompetencia radical de la experiencia, y por consiguiente de la ciencia puramente experimental, para afirmar ni negar nada acerca del origen de la materia y de la creación del universo; porque, como dice un físico eminente, «la ciencia positiva no persigue ni la causa primera ni el fin de las cosas», porque «su única garantía de realidad son la observación y la experiencia.... La ciencia ideal—es decir, la ciencia que sale de la experiencia en sus conclusiones,—tiene por fundamento las opiniones individuales y la libertad».

Por lo que hace ahora al problema de la generación espontánea, que representa la tercera tesis fundamental del sistema monístico-evolutivo de Hæckel, nos concretaremos á examinar y discutir con brevedad dos cosas: primera, el valor científico de la hipótesis que establece ó admite generación espontánea, con relación á la hipótesis con-

traria; segunda, las relaciones de una y otra hipótesis con la Biblia ó con el Hexameron mosaico.

A) *Valor científico de la hipótesis de la generación espontánea.*

¿Qué nos dice hoy la ciencia en orden á la existencia de la generación espontánea? Si escuchamos á los interesados en la materia, es decir, á los sabios que, ó hacen profesión explícita de materialismo ateista, ó no ocultan sus preferencias é inclinaciones á estas ideas, vemos que la existencia real de la generación espontánea es para algunos una hipótesis fundada en verosimilitudes y esperanzas más ó menos lejanas, y más todavía en las exigencias del sistema monístico-evolutivo, según acabamos de ver en Hæckel, que es el principal paladín de esa generación, al paso que otros reconocen y confiesan, como Bois-Reymond, que la ciencia nada cierto puede afirmar acerca de la generación espontánea ó tránsito del mundo inorgánico al orgánico, sino que es impotente y lo será siempre para descifrar por sí misma este misterio, para resolver este problema, permaneciendo condenada á perpetua ignorancia en este punto (*ignorabimus*) verdaderamente enigmático para la ciencia positiva. «Enfrente de los enigmas del mundo material, escribe, la filosofía está habituada á pronunciar con una vigorosa energía este antiguo veredicto escocés: *Igno-*

ramus. Pero enfrente de la cuestión, ¿qué es la fuerza y la materia y cómo dan origen al pensamiento? Es preciso que una vez por todas se resigne á este veredicto, mucho más difícil de pronunciar: *Ignorabimus*.»

Entre los partidarios y amigos del citado materialismo ateista, no falta quien rechaza y se burla de alguno de los argumentos en que se apoyó al principio la generación espontánea, como lo hace Huxley con el *Bathybius*, que él mismo había dedicado á Hæckel—*Bathybius Hæckelii*—algunos años antes, que el autor de la *Historia natural de la Creación* utilizó en favor de sus ideas[1], y que Milne-Ewards redujo á sus verdaderas proporciones, descubriendo y enseñando, después de maduro examen microscópico, que «el *Bathybius* no es más que un agregado de mucosidades que las esponjas y algunos zoófitos dejan escapar cuando los aparatos de pesca magullan sus tejidos». «El *Bathybius*, añade el mismo naturalista,

[1] Sabido es que en la sesión celebrada en 1879 por el Congreso de la Asociación británica, el citado Huxley habló del famoso *Bathybius* en términos que excitaron la hilaridad de los asistentes, y que despojaron al *Bathybius* de la importancia científica que Hæckel y otros le habían concedido. En la parte de su discurso relativa al *Bathybius*, Huxley se expresó en los siguientes términos:

«Pido permiso para decir algunas palabras sobre un asunto que me concierne. Nuestro presidente ha hecho alusión á una cierta cosa.... que ha nombrado delante de vosotros, *Bathybius*, indicando, lo que es perfectamente exacto, que yo era quien lo había dado á conocer: la verdad es que yo fuí quien lo bautizó, y, en cierto sentido, yo soy su amigo más antiguo. Algún tiempo después de haber sido lanzado al mundo este interesante *Bathy-*

que ha ocupado demasiado al mundo científico, debe descender de su pedestal y volver á la nada.»

Entre los partidarios de la generación espontánea hay también quien confiesa terminantemente que la observación y la experiencia no son capaces de establecer esa generación, ni de darnos idea de la misma. Así vemos á Burmeister, partidario decidido de la hipótesis mencionada, decir que la «marcha de la formación de los primeros organismos es un verdadero enigma, que, probablemente, jamás podrá resolverse. Confesémoslo francamente, añade : nuestras observaciones positivas no nos ponen en estado de formarnos una idea exacta de la primera creación organizada».

En sentido análogo, y aún más explícito, se expresa Virchow, cuyas ideas y tendencias materialistas son harto conocidas. «No se conoce, escribe, un hecho positivo que pruebe que una masa inorgánica, aun la de la Sociedad Carbón y Com-

bius, gran número de personas tomaron esta pequeña cosa por la mano y la convirtieron en un gran negocio. Las cosas siguieron su marcha, y yo pensaba que mi joven amigo *Bathybius* me iba á dar alguna honra ; pero tengo el sentimiento de decir que, con el tiempo, no ha cumplido nada de lo que prometía en su infancia ; desde luego, como ha dicho ya el Sr. Presidente, no se le encontraba nunca donde más falta hacía su presencia, lo que estaba muy mal hecho ; y, además, cuando se le encontraba, se oían contar de él toda clase de historias. En verdad, lamento verme obligado á confesarlo ; pero algunas personas malhumoradas se han atrevido á sostener que no es otra cosa más que un precipitado gelatinoso de sulfato de cal, que arrastró en su caída materia orgánica.»

pañía [1], se haya transformado jamás en masa orgánica. Y, por lo tanto, si yo no quiero creer que hay un Creador especial, tengo que recurrir á la generación espontánea : la cosa es evidente, *tertium non datur*. Cuando digo : «Yo no admito la »creación, y deseo una explicación del origen de la »vida», enuncio una primera tesis ; pero hay que llegar, de buena ó mala voluntad, á la segunda tesis : *ergo, admito la generación espontánea*.

»Pero no tenemos prueba alguna; nadie ha visto una generación espontánea de materia orgánica; no son los teólogos, son los sabios los que la niegan.»

Luego por confesión de sus mismos partidarios, y por confesión de los adeptos del materialismo y ateismo, que tanto necesitan de ella para

[1] Virchow alude aquí probablemente á ciertos defensores de la generación espontánea, que suelen conceder grande importancia é influencia para esto al carbono, con sus diferentes estados y combinaciones.

«Las inmensas cantidades de carbón, escribe Hæckel, del período de la hulla acumuladas en los terrenos carboníferos, sólo han podido fijarse por el juego de la vida vegetal.... Pero en la época en que el agua se depositó en estado líquido sobre la corteza terrestre enfriada, y en que se formaron por primera vez los organismos por generación espontánea, aquellas inmensas cantidades de carbón existían bajo otra forma ; probablemente, en su mayor parte, bajo la forma de ácido carbónico mezclado con la atmósfera, cuya composición difería mucho de la actual....

»Más tarde, y á medida que fué progresando la química sintética, se han podido obtener artificialmente de substancias inorgánicas, muchos de aquellos compuestos carbonados, llamados orgánicos.... y en nuestros días se continúa obteniendo muchos de aquellos compuestos carbonados tan complejos», etc. *Historia natural de la Creación*, tomo I, páginas 424-25.

robustecer su doctrina, la existencia de la generación espontánea, no solamente pertenece al orden puramente hipotético, sino que no puede alegar en su favor ningún hecho comprobado, ninguna observación cierta, ninguna experiencia positiva.

En cambio, la hipótesis contraria, la hipótesis que niega la realidad de generaciones espontáneas, tiene en su favor hechos comprobados y positivos, observaciones y experiencias realizadas con exactitud la más escrupulosa, y con todas las condiciones y precauciones que exige la ciencia seria. Tal sucede con las verificadas en nuestros días por varios naturalistas, y principalmente con las de M. Pasteur, llevadas á cabo con exquisito esmero y con cuantas precauciones y circunstancias [1] pudiera desear el hombre de ciencia más

[1] En la traducción francesa de la obra de Huxley titulada *Sobre nuestros conocimientos*, leemos la siguiente narración y crítica de algunos de los experimentos de Pasteur relativos á esta materia:

«M. Pasteur fixa à sa fenêtre un tube de verre, au milieu duquel il avait placé du coton fulminant. Un des bouts de ce tube était ouvert à l'air extérieur, et l'autre était disposé de manière à établir un courant d'air à travers le tube. Ayant laissé opérer l'appareil pendant 24 heures, il fit dissoudre le coton couvert de poussière dans un mélange d'alcool et d'éther. Dans cette dissolution se précipita une poussière très-fine qui contenait un grand nombre de substances organiques, par exemple, des spores de champignons. De plus, M. Pasteur prit une des infusions, conservée pendant un an et demi sans que la moindre trace de la vie s'y fut manifestée, et, par un procédé ingénieux, il y introduisit le coton fulminant du tube, sans que l'infusion ni le coton fussent mis en contact avec un autre air que celui exposé à une tem-

desconfiado y exigente. Solo así se comprende que la Academia de Ciencias francesa haya declarado solemnemente que los hechos observados por M. Pasteur, y combatidos por MM. Pouchet, Joly y Musset, son de la más completa exactitud, y que Tyndall, cuyas ideas más ó menos explícitamente materialistas son conocidas, haya escrito, refiriéndose á la tesis que niega la generación espontánea, que *no hay en la ciencia experimental conclusión alguna más cierta que esta.*

pérature très-élevée; après 24 heures, il trouva tous les signes de ce que jusque-là on avait appelé génération spontanée. Il mit aussi des substances animales et végétales dont la putrefaction avait dejà commencé dans un vase dont l'ouverture formait un tube assez long, fit bouillir l'infusion et fit recourber l'ouverture dans la forme d'un *S*, ou en zigzag, laissant ouverte l'extrémité du tube. L'infusion ne montra aucune trace de génération spontanée; les germes portées par l'air se déposaient dans la partie supérieure du tube recourbé. Brisant ensuite le tube tout près du vase, il donna à l'air ordinaire un libre accès. Les organismes apparurent après le temps nécessaire pour que les germes abandonnés par l'air aient pu se développer, c'est à-dire au bout d'à peu près 48 heures.

»On a objecté contre la supposition des germes organiques voltigeant dans l'air, que la multitude enorme de ces germes devait être la cause d'un brouillard permanent. Mais M. Pasteur répliquait qu'ils ne s'y trouvaient pas en aussi grand nombre qu'on pourrait le croire. Il montrait que l'apparition de la vie animale ou végétale dans les infusions dépendait tout à fait des circonstances dans lesquelles elles sont exposés à l'air. Si elles sont exposées à l'atmosphère ordinaire qui nous environne, on y verra bientôt apparaître des organismes, mais si on les expose sur des hauteurs considérables ou dans une cave peu aérée, on n'y trouvera souvent pas la moindre trace de vie.»

B) *La generación espontánea y la Biblia.*

Veamos ahora qué clase de relaciones existen entre la generación espontánea y la Biblia, ó, mejor dicho, entre aquélla y el Hexameron mosaico. Para fijar la naturaleza de estas relaciones, conviene antetodo no perder de vista que aquí se trata de hipótesis más ó menos probables, pero no de verdades ciertas y demostradas. Que si la opinión de Hæckel y sus partidarios acerca de la realidad de la generación espontánea no es más que una hipótesis, y una hipótesis que no tiene en su favor fundamentos sólidos, ni hechos positivos, la opinión contraria, que niega la existencia de la generación mencionada, si bien es cierto que se apoya en hechos experimentales y tiene en su favor argumentos y pruebas de valor indisputable, no por eso rebasa los límites y condiciones de la hipótesis, ni entrar puede en el número de las verdades inconcusas y demostradas. Cierto que de las experiencias y observaciones de Pasteur y demás partidarios de esta opinión, resulta que no se ha dado ejemplo ó caso alguno de generación espontánea en los experimentos por ellos realizados; pero esto no prueba, ni que la generación espontánea es imposible [1], ni que no se realice en determinadas con-

[1] En este punto tiene mucha razón Hæckel cuando escribe: «Los ensayos de autogonía no han dado hasta ahora resultado alguno positivo; sin embargo, tenemos el derecho de afirmar que tampoco han demostrado la imposibilidad de la generación

diciones. Nadie nos asegura que mañana no vendrán nuevas experiencias y observaciones, que establezcan el hecho de la generación espontánea, ó que al menos hagan tan probable la opinión que le es favorable, como la que hoy le es contraria. Demás de esto, aun suponiendo que ni hoy ni mañana se verifique ningún caso de generación espontánea, ¿quién nos dice y prueba que no pudo verificarse esa generación en épocas anteriores, cuando la corteza terrestre, los mares, la atmósfera y los climas ó temperatura, presentaban modos de ser y condiciones muy diferentes de las actuales? Es preciso, por lo tanto, reconocer que el problema relativo á la existencia de las generaciones espontáneas no ha salido todavía del terreno hipotético, y que es prematura y aventurada toda afirmación absoluta en pro ó en contra de su realidad, y más prematura todavía y aventurada la que se refiera á su imposibilidad.

Despréndese de lo dicho hasta aquí que la discusión tan ardiente que acerca de la generación espontánea ha tenido lugar en nuestros días, puede resumirse hoy por hoy en las siguientes proposiciones:

1.ª Es muy probable que ninguna especie de plantas ó animales ha comenzado á existir por generación espontánea.

espontánea...., de aquellos ensayos intentados ordinariamente en condiciones artificiales, nadie está autorizado para deducir en absoluto que la generación espontánea es imposible». *Historia natural de la Creación*, tomo I, páginas 422-23.

2.ª La generación espontánea, si existe, ó ha existido en alguna época, sólo ha dado origen á ciertos animales ú organismos imperfectos, como son algunos infusorios ó entozoarios. El origen hipotético de éstos por generación espontánea, no excluye la posibilidad de que los vegetales y animales más perfectos hayan sido producidos ó deban su ser y su origen á la acción creadora de Dios.

3.ª La ciencia, en su estado actual, no posee pruebas demostrativas de la posibilidad natural, ni de la imposibilidad absoluta de la generación espontánea.

¿Hay algo en estas afirmaciones é ideas que sea incompatible con la revelación bíblica contenida en el Hexameron genesíaco, ni siquiera con la exegesis tradicional? Por de pronto, sabemos que esta última admite la generación espontánea con respecto á determinados animales, y si bien es cierto que, según las observaciones y estudios posteriores, aquellos animales procedían *ex ovo* y no *ex putrescente materia*, como suponían los antiguos Padres, teólogos y exegetas, siempre resulta que, en opinión de éstos, la hipótesis de la generación espontánea nada encierra que sea incompatible con la fe, ni por consiguiente con la Biblia. Cierto es que al propio tiempo que admitían la generación espontánea, opinaban también muchos de ellos que las especies principales de plantas y animales habían sido producidas por Dios; pero esta doctrina, lejos de oponerse á los

descubrimientos y conclusiones de la ciencia, encuentra, por el contrario, en ésta confirmación y apoyo, toda vez que la generalidad de los sabios tiene por más probable que ni plantas ni animales han sido producidos nunca por generación espontánea. Así, pues, ora exista, ora no exista, ora sea naturalmente posible, ó no lo sea, la generación espontánea, la verdad del texto bíblico que se refiere á esta cuestión, nada tiene que temer de la ciencia. Porque la ciencia no ha demostrado hasta hoy, ni es de esperar que podrá demostrar nunca, que *todas* las especies de plantas y animales deben su origen á la generación espontánea y no á la intervención directa del Autor de la naturaleza.

Pero hay más todavía: aun en el caso hipotético y de realización sumamente difícil, por no decir imposible en absoluto, de que la ciencia llegara á demostrar la existencia y realidad de la generación espontánea, demostrando á la vez que todos los vegetales y animales reconocen dicha generación como origen primordial y general, todavía quedaría en pie la verdad del texto bíblico, la cual es perfectamente compatible con esta doble hipótesis. Y no se crea que es necesario al efecto recurrir á interpretaciones nuevas ó desconocidas, á interpretaciones arrancadas por las exigencias y descubrimientos de la ciencia. Antes de estos descubrimientos, y cuando nadie podía sospechar siquiera la importancia trascendental que en nuestros días había de darse al problema

de las generaciones espontáneas y á sus relaciones con el problema de la mutación ó transformación de las especies, Santo Tomás, de acuerdo con San Agustín, había enseñado que, sin perjuicio de tener por más probable y más en armonía con el sentido literal del texto bíblico, que los vegetales, al menos en algunas de sus especies ó géneros, fueron producidos por Dios en los días de la semana genesíaca, bien puede admitirse que pudieron ser producidos por la tierra, que había recibido de Dios la virtud y leyes necesarias al efecto, de manera que procedieran de la tierra con sus diversos elementos como de su causa *(causaliter)*, ó sea por generación espontánea: *(antequam orirentur super terram factæ sunt causaliter in terra)*, en el sentido de que Dios comunicó á la tierra la virtud necesaria para la producción de las plantas: *Alii enim expositores dicunt, quod plantæ productæ sunt in actu in suis speciebus hac tertia die, secundum quod superficies litteræ sonat. Augustinus autem dicit, quod causaliter tunc dictum est, produxisse terram herbam et lignum, id est producendi accepisse virtutem.*

El mismo San Agustín dice también que es dudoso si las semillas primeras procedieron de los vegetales y animales formados y producidos en sus propias especies, ó si, por el contrario, éstas procedieron de semillas depositadas en la tierra y agua[1],

[1] «In semine igitur illa omnia fuerunt primitus.... prior igitur eorum parens terra. Sic et animalia, potest incertum esse,

lo cual equivale á decir que no es imposible ni contrario á la Escritura admitir que la primera producción de las plantas y animales se verificó *in semine*, ó, como dice Santo Tomás, *secundum rationes seminales,* las cuales vendrían á ser análogas á las móneras, cytodas, células, etc., de Hæckel, ó sea organismos primitivos sencillísimos.

En resumen : quienquiera que tenga presentes las indicaciones é ideas de San Agustín y de Santo Tomás en los lugares citados [1] y otros que sería

utrum ex ipsis semina, an ipsa ex seminibus, quodlibet autem horum prius, ex terra esse certissimum est.» *De Genesi ad litt.*, lib. v, cap. 23.

[1] He aquí el texto íntegro del Doctor Angélico á que se ha hecho referencia, y que merece ser estudiado por los que se ocupan en estas materias exegético-científicas :

«Respondeo dicendum, quod in tertia die informitas terræ removetur; duplex autem informitas circa terram describebatur : una, quod erat *invisibilis* seu *inanis*, quia erat aquis cooperta ; alia, quod erat *incomposita* seu *vacua*, id est non habens debitum decorem, qui acquiritur terræ ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur. Prima quidem per hoc quod aquæ congregatæ sunt in unum locum, et apparuit arida. Secunda vero per hoc, quod protulit terra herbam viventem.

»Sed tamen circa productionem plantarum, aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim Expositores dicunt quod plantæ productæ fuerunt actu in suis speciebus hac tertia die, secundum quod superficies litteræ sonat. Augustinus autem 5 super Genesim ad litt. dicit, quod causaliter tunc dictum est, produxisse terram herbam et lignum, id est, producendi accepisse virtutem, et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ. Dicitur enim Gen. 2.° : *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creatæ sunt in die, quo Deus fecit cœlum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis*

fácil alegar, adquirirá la convicción de que la existencia de generaciones espontáneas, lo mismo que la preexistencia de gérmenes ú organismos simples primarios, como origen de las plantas y ani-

priusquam germinaret. Ante ergo quam orirentur super terram, factæ sunt causaliter in terra.

»Confirmatur autem hoc etiam ratione; quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter vel causaliter, a quo opere postmodum requievit; qui tamen postmodum secundum administrationem per opus propagationis usque modo operatur; producere autem plantas ex terra, ad opus propagationis pertinet: non ergo in tertia die productæ sunt plantæ in actu, sed causaliter tantum.

»Quamvis secundum alios dici possit, quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet; sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc jam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit: *Antequam oriretur super terram, vel antequam germinaret,* id est, antequam ex similibus, similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum virtutem seminationis.» *Sum. Theol.*, 1 parte, cuest. 69, art. 2.º

Á poco que se fije la atención en las palabras anteriores, se ve claramente que Santo Tomás se inclina á la opinión ó teoría de San Agustín, por más que reconoce al propio tiempo que la contraria se acomoda mejor á la letra del texto, ó sea á su sentido externo, superficial *(secundum quod superficies litteræ sonat)* y de primera intención. Así es que le vemos robustecer la opinión del obispo de Hipona con nuevos argumentos *(Confirmatur autem hoc etiam ratione)*, que expone aquí y en otros lugares de sus obras, cuando ocurre tratar esta cuestión.

Por lo que toca á San Agustín, bien claro se ve por la doctrina que aquí le atribuye Santo Tomás, y por las palabras del mismo, que no se opone ni á la existencia de generaciones espontáneas, ni tampoco á la existencia de gérmenes ó semillas vivientes, es decir, de organismos simples, de los cuales procedan plantas y animales. De conformidad con el texto ya citado, el Santo Doctor escribe también: *Observatum est enim, quædam ita nasci ex aquis vel terra, ut semen eorum non sit in eis, sed in elementis ex quibus oriuntur. Ibid.*, lib. III, cap. XII.

males que en su desarrollo poblaron después la tierra, son perfectamente compatibles con la verdad de la Escritura Sagrada y con la exegesis racional y fundada de la misma.

Téngase presente que la opinión de San Agustín, expuesta y apoyada por Santo Tomás, comprende ó se aplica á los animales lo mismo que á las plantas, por más que á éstas se refiere directamente el texto de la *Suma* citado en la nota que antecede. Así es que, aludiendo en otra parte á la diferencia de exposición ó interpretación bíblica entre San Agustín y otros Padres de la Iglesia con respecto á los dos primeros capítulos del Genésis, menciona esa diferencia con respecto á la producción de las plantas y animales, la cual fué potencial, según San Agustín [1], y actual, según otros expositores: *Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium, quæ alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu, Augustinus vero, potentialiter tantum.*

[1] En otro lugar de sus obras, Santo Tomás menciona de una manera más explícita la opinión de San Agustín acerca de la producción de las plantas en fuerza de la *virtud germinativa* comunicada por Dios á la tierra en los primeros instantes de la creación. «Augustinus enim videtur velle, quod cum dicitur Gen. 1.º, v. 11: *producat terra herbam vientrem et facientem semen*, non intelligitur tunc plantas esse productas in propria natura, sed tunc terræ datam esse virtutem germinativam ad producendum plantas.» *Senten.*, lib. II, dist. XIV, cuest. I, art. 5.º ad 6.º

§ II.

El darwinismo selectivo.

Toda vez que en la tesis ó fase antropológica del darwinismo monístico-evolutivo nos ocuparemos más adelante, según queda dicho, y terminada la discusión y crítica de las otras fases del citado darwinismo monista, ya en el terreno científico y filosófico, ya en sus relaciones con la Biblia ó con el Hexameron mosaico, procede ahora verificar lo mismo con respecto al darwinismo que, en gracia de la claridad, he denominado selectivo, es decir, el primitivo darwinismo *darwiniano,* si es lícito hablar así, al darwinismo contenido en el libro de Darwin que lleva por epígrafe *Del Origen de las Especies.*

Examinaremos, por lo tanto, el valor real de este darwinismo selectivo, primero en el terreno científico y filosófico, y después por parte de sus relaciones con la Escritura, ó sea en el terreno de la revelación cristiana.

Tratándose, como se trata, de una teoría esencialmente científica, y que por lo mismo está obligada á no dar un paso en el terreno de las afirmaciones y conclusiones sino en virtud de hechos positivos y ciertos, en virtud de observaciones y experiencias seguras, descúbrense desde luego dos defectos ó vicios radicales en la que Darwin expone en su libro *Del Origen de las Especies.*

Refiérese el primero al *punto de partida* de la concepción darwinista, y el segundo al método empleado para su desarrollo.

Y comenzando por este último, quienquiera que haya leído las obras en que Darwin expone su teoría, verá al naturalista inglés acudir con frecuencia á lo desconocido, á lo posible, al acaso y á lo imprevisto, para dar razón de las transformaciones exigidas por su teoría y de los fenómenos y objeciones que á ella se oponen. «Darwin, escribe á este propósito Quatrefages, insiste casi en cada página de su libro sobre la posibilidad de estas transformaciones»; y, en efecto, lo hipotético y lo posible entran á ocupar, en la teoría de Darwin, el lugar que corresponde á lo absoluto y real.

No es menos defectuosa la teoría darwinista, considerada con relación á su punto de partida. Bajo reservas más ó menos explícitas, y en medio de vacilaciones y dudas acerca del número de los organismos primitivos, es lo cierto que Darwin se coloca de golpe en un organismo primordial, cuya existencia se da por supuesta, pero no se demuestra con hecho alguno, y cuya naturaleza y atributos son desconocidos. De aquí es que toda la teoría darwinista queda viciada en su origen y reducida á una hipótesis gratuita, como basada en la existencia de ese prototipo, germen primordial de todo lo que vive en la naturaleza.

La concepción de Darwin, en este punto, es una concepción puramente hipotética, y en consecuencia sin valor científico mientras que no se

establezca su conformidad con los hechos reales, ó, cuando menos, que no está en desacuerdo con ellos, lo cual está muy lejos de verificarse con respecto á este punto de la concepción de Darwin; antes, por el contrario, entraña una objeción muy seria que el citado Quatrefages expone en los siguientes términos: «Consiste ésta (la concepción darwinista) en admitir que una causa desconocida cualquiera ejerció en la superficie del globo el oficio de una potencia creadora, y esto una sola vez, durante un tiempo limitado, y de una sola manera.

»¡Y bien!: esta es una suposición que no puede aceptar nadie que se coloque exclusivamente en un punto de vista científico. Ninguno de los grupos de fenómenos estudiados por ciencia alguna, sea la que sea, nos ofrece un hecho semejante; ninguna de las causas de fenómenos, cualquiera que sea su nombre, procede de esta manera. Por lejos que hayamos seguido á esas causas de fenómenos y según que se prestan á la observación, siempre se las ha encontrado en actividad, revelando por medio de efectos múltiples y variados su acción enérgica ó débil, intermitente ó continuada. ¿La causa que produjo los seres vivos procedió de una manera enteramente diversa? ¿Se manifestó en el origen de las cosas y desapareció después, no dejando como prueba de su paso más que una sola y única impresión? ¿No ha obrado sobre nuestra tierra más que un solo instante para engendrar un arquetipo, quedando

paralizada su acción para siempre jamás? Esta hipótesis absolutamente arbitraria tiene en contra todas las analogías deducidas de la historia de todas las ramas del humano saber. El hombre de ciencia no puede, por lo tanto, admitir el hecho inicial admitido por Darwin [1].»

«No hay duda, añade más adelante [2], que la existencia de un ser semejante no tiene en sí nada de absolutamente imposible. Pero preciso es reconocer que esta hipótesis es completamente gratuita, que está en flagrante oposición con la analogía científica, es decir, con la única cosa que puede dirigirnos en la apreciación de estas obscuras cuestiones. Por lo mismo, no puede ser aceptada por aquel que se proponga permanecer en el terreno de la ciencia sola.»

No estará de más advertir aquí de paso, que desde este punto de vista, ó sea en orden á la concepción del origen de la vida, Lamarck es superior á Darwin; pues mientras éste se coloca de golpe y arbitrariamente, como queda indicado, en su prototipo primitivo, sin relacionarlo explícitamente con ninguna causa primera, con alguna inteligencia superior á la naturaleza, y razón suficiente de las leyes que rigen el desarrollo de los seres vivientes, el autor de la *Filosofía Zoológica*, al hablarnos del *protoorganismo* y de las leyes naturales que presiden á su desarrollo, considera estas leyes como la *expresión de la voluntad*

[1] *Charles Darwin et ses préc. français*, páginas 203-4.
[2] *Ibid.*, páginas 208-9.

suprema que las estableció, cuidando á la vez de afirmar y reconocer la distinción real que existe entre «la naturaleza y su supremo Autor». La naturaleza es, según Lamarck, «como un intermediario entre Dios y las partes del universo físico para la ejecución de la voluntad divina».

En realidad de verdad, la concepción de Darwin entraña una petición de principio, un verdadero círculo vicioso, considerada en su punto de partida, ó sea en la existencia hipotética del prototipo orgánico que constituye su base y su fondo. El darwinismo nos dice: existe ó existió un organismo primitivo, prototipo y origen de todos los seres vivientes, porque las especies actuales descienden de otras inferiores ó menos perfectas, y éstas de otras, hasta llegar al organismo primero. El mismo darwinismo nos dice en seguida: «que las especies son variables, que proceden unas de otras por medio de evoluciones progresivas y ascendentes, se prueba porque todas proceden de un organismo primitivo, de un prototipo orgánico primordial». De manera que el darwinismo prueba la existencia del prototipo por la existencia de la variabilidad y transformación de las especies, y al propio tiempo afirma y establece la variabilidad y transformación de las especies, apoyándose en la existencia de un prototipo, ó sea porque todas proceden de un organismo primero y único.

Adolece también la concepción de Darwin de

un vicio ó defecto muy substancial, que se relaciona á la vez con el punto de partida y con el método. Consiste este defecto en identificar ó confundir la especie con la raza, dando por supuesto que las causas que pueden producir razas nuevas, pueden también producir especies nuevas, y sobre todo en dar por establecida y como hecho real la transformación, ó digamos la transformabilidad de las especies, sin cuidarse de probar antes su realidad. Todos los esfuerzos del naturalista inglés, todos sus razonamientos, se dirigen á concebir y explicar el *cómo* de la transformación de las especies, es decir, qué causas pueden influir en esta transformación, que se supone realizada en la naturaleza. Pero no ya las reglas elementales de la lógica, sino las condiciones propias del método científico, piden que á la cuestión *quomodo sit res*, preceda la cuestión *an sit*; que antes de investigar y discutir de qué modo y por qué causas se realizó el fenómeno *A*, se examine y discuta si este fenómeno existe ó no existe realmente. Antes de sacar sus consecuencias, es preciso sentar el principio; mientras no consta que un hecho existe, es absurdo buscar y fijar sus causas. Luego el darwinismo selectivo, al investigar y señalar las causas de la transformación de las especies, sin haber probado evidentemente, sin haber establecido antes la existencia de esta transformación, sin verificar ésta previamente con hechos positivos, se coloca en un terreno contrario á la lógica, al sentido común, á las condi-

ciones del método experimental, y los resultados de sus trabajos serán relativamente estériles en el terreno propiamente científico.

Aunque las consideraciones que anteceden parecen suficientes para probar que la teoría darwinista, sobre no rebasar los límites de la hipótesis, se halla en oposición con las exigencias del método científico y con las de la razón y la lógica, seguiremos examinándola á la luz de los hechos experimentales y de los elementos y causas que, según la misma, deben determinar la variación y transformación de las especies.

Aun admitido ese prototipo orgánico, cuya existencia no se prueba con argumento alguno verdaderamente científico; aun aceptada la realidad de ese ser envuelto y oculto en las sombrías regiones de lo desconocido; de ese organismo hipotético que constituye un *misterio inexplicado é inexplicable*, como dice Quatrefages, los hechos, y hechos indudables, se hallan en abierta contradicción con las leyes que, según la teoría de Darwin, deben presidir al desarrollo transformativo de ese germen primordial. ¿Cómo conciliar, en efecto, la existencia de millares y millares de esos representantes inferiores de la vida, con la ley de la lucha por la existencia y la de la selección natural? ¿Cómo es que esa lucha y esa selección no han hecho desaparecer esa multitud de infusorios, de pólipos, de gusanos, que reunen tantas y tales condiciones de inferioridad relativa? Y esta dificultad adquiere mayores proporciones

si se tiene en cuenta que el naturalista inglés admite el transcurso de millones y millones de años, durante los cuales viene transformándose y elevándose el prototipo primordial á virtud de la concurrencia vital y de la selección. ¿Cómo se explica que después de una lucha encarnizada y perseverante á través de siglos y siglos, y á pesar de la influencia preponderante atribuida á la selección natural, conserven su existencia millones de seres vivientes, dotados de organización tan sencilla, de fuerzas tan débiles, en el reino animal? Si Darwin, al menos, admitiera la existencia de generaciones espontáneas, como el autor de la *Filosofía Zoológica*, podría dar explicaciones más ó menos plausibles de este fenómeno; pero rechazándolas, como las rechaza, el hecho alegado resultará siempre inexplicable satisfactoriamente para el darwinismo.

Acosado por la fuerza irresistible de este argumento, que se apoya en hechos patentes, el fundador del darwinismo se limita á contestar que «las variaciones favorables *pueden* no habërse presentado nunca, en cuyo caso la selección natural no ha podido obrar acumulándolas». Á lo cual replica oportunamente Quatrefages que esto equivale á subordinar las leyes que se presentan como lógicamente enlazadas, y las más necesarias é importantes en la teoría, á lo imprevisto, á lo accidental, á lo que llamamos *casualidad,* sin contar que siempre quedaría en pie la dificultad de explicar por este medio la bifurcación, por decirlo así,

del prototipo en los reinos vegetal y animal [1], problema que el mismo Darwin declara insoluble en el terreno de los hechos.

Según se ha visto en la exposición sumaria de la teoría darwinista, supone y exige ésta la existencia sucesiva de una serie numerosa de especies intermedias, ó, si se quiere, de variedades y razas que debieron servir de transición entre una especie, hoy completa ya y formada, y la que le sirvió de madre primera. Así lo exigen los fenómenos á que acude y las leyes que señala la teoría transformista para explicar el origen y constitución de las especies, y así lo reconoce el mismo Darwin,

[1] «Voilà donc *l'imprévu, l'accident*, en d'autres termes, ce que nous appelons le *hasard*, accepté comme dominant ces lois qui semblaient d'abord si fortement, si logiquement enchaînées, ou tout au moins reconnu nécessaire pour que ces lois puissent s'exercer. Au delà de cette hypothèse extrême, on ne peut évidemment plus rien supposer.

»Suffit-elle au moins pour rendre compte des variations premières du prototype, pour expliquer le premier partage accompli à l'origine des choses entre les animaux et les végétaux, pour éclairer les premiers pas faits vers la differenciation et la localisation des organes pour des fonctions de plus en plus spéciales? «Non, répond franchement Darwin. Je ne saurais résoudre com»plètement ce problème. D'ailleurs, comme nous n'avons aucun »fait pour nous guider dans la recherche d'une solution, on peut »regarder toute spéculation sur cet sujet comme vaine et sans »base.»

»Je me garderai bien d'ajouter un seul mot à ces aveux si loyaux, mais en même temps si graves pour la doctrine entière, qui se trouve ainsi reposer sur l'existence d'un prototype que l'homme de science pure ne saurait accepter, en même temps que ses lois les plus fondamentales sont subordinnées à *l'accident*, au *hasard.*» *Ibid.*, pág. 214.

cuando escribe que «el número de variedades intermedias que existieron en tiempos anteriores sobre la tierra es enorme».

Y sin embargo, la observación y la experiencia nos ponen de manifiesto la ausencia casi completa, la notable escasez de tipos de transición y de variedades intermedias en las diferentes formaciones geológicas exploradas hasta hoy, en lugar de esa muchedumbre *enorme* que debiera existir, según Darwin, y en armonía con los principios y leyes fundamentales de su concepción. Bien es verdad que el fundador del darwinismo, para librarse de esta dificultad y para desvanecer la fuerza de objeción tan seria, y digamos tan científica, como fundada en la observación de los hechos, acude aquí, como en tantas otras ocasiones, á lo desconocido, á lo hipotético y á lo posible, suponiendo que las rocas estratificadas y sobrepuestas, aunque ofrecen á primera vista apariencias de formación continua, lenta y sucesiva, en realidad fueron estratificadas y sobrepuestas con interrupción de muchos siglos, durante los cuales pudieron existir los tipos de transición y las variedades intermedias, que exige la teoría darwinista. ¡Casualidad rara y verdaderamente extraña! Los millares de razas y variedades intermedias que debieron existir necesariamente durante épocas múltiples y de larga duración, para llenar las condiciones y exigencias de la concepción transformativa de Darwin, vivieron y se desarrollaron precisamente en períodos

larguísimos de tiempo, durante los cuales no se formaron terrenos, ni se depositaron capas estratificadas, entre las muchas que registra y tiene exploradas la geología. Así vemos que para dar alguna especie de solución al argumento paleontológico, Darwin se ve reducido á invocar la *posibilidad* de nuevos descubrimientos geológicos, la duración inconmensurable de los períodos necesarios para la transformación de las especies *(si l'on considère des périodes suffisamment longues)*, y, por último, períodos enormes en que la actividad geológica de la naturaleza permanece inactiva: *des périodes d'inactivité d'une durée enorme.*

Cosa es de suyo clara y sabida que la selección natural ocupa lugar preferente entre las leyes que determinan la variación de las especies, según la teoría de Darwin. Ahora bien: que esta ley, en la forma y con los efectos que le atribuye el naturalista inglés, se halla en abierta contradicción con los hechos positivos é indiscutibles, pruébalo la existencia de individuos apellidados neutros, y que en considerable número se encuentran en ciertas especies de animales, según es fácil observar en las abejas y las hormigas. En fuerza y á virtud de la transmisión hereditaria, expresión y como aplicación concreta de la ley selectiva, los padres transmiten á los hijos los caracteres y perfecciones relativas que poseen, especialmente cuando estos caracteres y perfecciones son permanentes. Como con-

secuencia natural y aplicación de esta ley, los padres deben transmitir y transmiten á sus hijos, —si hemos de creer á los partidarios del darwinismo,—la fecundidad ó facultad de propagarse, con tanta mayor razón, cuanto que esta facultad ó perfección es una de las más permanentes, ventajosas y connaturales. Y, sin embargo, si hemos de dar crédito á observaciones, experiencias y hechos generalmente aceptados como legítimos é indiscutibles, existen especies de animales que engendrán hijos estériles é infecundos, como se verifica en las abejas y hormigas; existen en estas y otras especies de animales padres y madres que, á pesar de poseer la fecundidad, ó al menos de haberla recibido de sus antepasados á través de numerosas y no interrumpidas generaciones, producen, no obstante, millares y millares de individuos privados de fecundidad, al paso que son relativamente poco numerosos los individuos fecundos en la misma especie. La fuerza de esta objeción, fundada en la existencia de individuos neutros numerosos, es de suyo tan clara y tan palpable, por decirlo así, que sería suficiente por sí sola para poner en duda la verdad de la teoría darwinista.

No son menos concluyentes contra lá teoría de Darwin los hechos y deducciones á que conducen, de una parte, la comparación de las capas y formaciones geológicas, y de otra, el estudio de los monumentos históricos. Y comenzando por estos últimos, vemos que en los templos é hipogeos

del antiguo Egipto principalmente, templos é hipogeos cuyo origen se remonta, al menos con respecto á algunos de ellos, á la cuarta dinastía de Maneton, existen pinturas y esqueletos de plantas y animales que representan con toda exactitud, no solamente las mismas especies, sino hasta las mismas razas y variedades de nuestros días. Dígase ahora de buena fe si es posible conciliar esta identidad de especies y variedades, esta fidelidad y constancia de tipos, á través de un período de más de cinco mil años, con las leyes de la evolución progresiva, de la lucha por la existencia, y especialmente con la selección natural, que obra constantemente para acumular en razas y variedades los caracteres y perfecciones que accidentalmente aparecen en los individuos.

Pero todavía son más concluyentes y decisivos en la materia los hechos geológicos. Sin contar la ausencia ya mencionada de transformaciones ó tipos graduales en las diferentes capas fosilíferas registradas por la geología, ésta nos presenta especies hoy existentes, cuyos restos y fósiles se encuentran en las capas ó rocas cambrianas y silurianas, es decir, en épocas separadas de nosotros por edades y siglos de incalculable pero inmensa duración. Según Agassiz, los terrenos que componen la extremidad meridional de la Florida fueron formados por la acumulación de políperos de los mares tropicales, y esa formación representa y exige un trabajo de doscientos mil años. Y, sin embargo, no existe diferencia alguna

sensible entre los seres que forman los bancos más recientes de estos arrecifes, y los zoófitos cuya agregación constituye las primeras capas de los mismos. En vista de estos hechos positivos y otros análogos que se han citado y pudieran citarse, lícito será concluir con Quatrefages que «si permanecemos en el terreno de los hechos, si se ha de formar juicio de las cosas por lo que nos es conocido, se puede decir que la morfología misma autoriza á pensar que jamás una especie ha producido otra por vía de derivación. Admitir lo contrario, es apelar á lo *desconocido*, y sustituir una *posibilidad* á los resultados de la experiencia».

Si las consideraciones que anteceden y los hechos citados hasta aquí prueban que la teoría darwiniana tiene en contra suya observaciones que desvirtúan su probabilidad, reduciéndola á las proporciones de una hipótesis de escaso valor científico, tampoco tienen mucho valor los argumentos positivos y directos en que suele apoyarse. Son éstos,—además de la variabilidad de las especies, ó, mejor dicho, de las razas, en que ya nos hemos ocupado,—la anatomía comparada y la embriogenia. Como quiera que los secuaces del darwinismo antropológico suelen apelar con preferencia á esta última para establecer su teoría, dejaremos el examen del argumento embriogénico para cuando se trate del citado darwinismo antropológico, limitándonos ahora al examen y discusión del argumento fundado en la anatomía

comparada, ó sea en la existencia de órganos rudimentarios.

Este argumento puede resumirse en los siguientes términos, tomados del mismo Darwin: «Los órganos rudimentarios, por extraña que parezca su presencia en un estado que los hace completamente inútiles, son, sin embargo, muy comunes en la naturaleza.... Los órganos rudimentarios conservan algunas veces sus fuerzas activas, y sólo les falta un desarrollo suficiente. Así es que se citan frecuentes casos de mamíferos machos, cuyas mamas se desarrollaron enteramente en la edad adulta y secretaron leche....

» Según mi teoría de descendencia modificada, el origen de los órganos rudimentarios es muy sencillo. La falta de ejercicio es lo que, en mi juicio, debe ser la causa principal de estos fenómenos de atrofia, obrando sobre la serie de las generaciones en el sentido de reducir gradualmente ciertos órganos hasta que lleguen á ser completamente rudimentarios. Tal habrá sido el caso con respecto á los ojos de los animales que viven en las cavernas obscuras, y con respecto á las alas de los pájaros que habitan las olas oceánicas, los cuales, viéndose precisados raras veces á tomar el vuelo, perdieron por fin la facultad de volar.

» El principio de economía expuesto en uno de los precedentes capítulos, y en virtud del cual todos los materiales que forman un órgano inútil á su poseedor se disminuyen todo lo posible, *debe también* probablemente desempeñar su papel en

esto, y tender más y más á producir la obliteración completa del órgano rudimentario. Los órganos rudimentarios podrían compararse á las letras de una palabra conservadas en la escritura, pero perdidas en la pronunciación, y que sirven de guía en la investigación etimológica [1].»

Sin contar que aquí, como en otros puntos de su teoría, Darwin acude á lo que pudo ó *debió* suceder, á lo que *habrá sido,* etc., y sin contar también que los fines y efectos de los órganos rudimentarios nos son desconocidos, y que este problema pertenece hoy por hoy al número de los que permanecen ocultos en la sabiduría divina, en la perfección *inextricable* de las obras que ofrecen al hombre señales del paso de Dios por la naturaleza [2], como decía Linneo, de su fuerza y sabiduría hasta en las cosas más pequeñas y como nulas *(etiam in minimis ut fere nullis);* prescindiendo, repito, de estas indicaciones, ni la razón ni la ciencia excluyen, antes bien abonan la existencia de los órganos rudimentarios, habida razón de la uniformidad del plan seguido por el Creador en la naturaleza general, y de las relaciones y como sig-

1 Darwin, *De l'Orig. des Esp.:* traducción citada, páginas 550-52.

2 He aquí cómo se expresa el gran naturalista Linneo en su *Systema naturæ:*

«Deum sempiternum, immensum, omniscium, omnipotentem, expergefactus a tergo transeuntem vidi, et obstupui. Legi aliquot ejus vestigia per creata rerum, in quibus omnibus, etiam in minimis, ut fere nullis, quæ vis! quanta sapientia! quam inextricabilis perfectio!»

nos de parentesco que se observan entre ciertos animales más ó menos afines.

Si escuchamos la voz de la ciencia, ésta nos dice por boca de Agassiz que «la existencia de un ojo rudimentario, descubierto por el doctor J. Wyman en el «pez ciego» *(Amblyopsis spelæus)*, lejos de constituir un argumento en favor de la evolución, prueba más bien que este animal, como todos los demás, fué creado con todos sus caracteres particulares por el *fiat* del Todopoderoso, y que el rudimento de ojo le fué dejado como reminiscencia del plan general de estructura con sujeción al cual está construido el gran tipo al cual pertenece».

Añádase á esto que, por confesión del mismo Darwin, existen animales que poseen órganos que les son inútiles para la vida, de los que no hacen uso alguno, y que por consiguiente debieran haberse atrofiado por la carencia de uso ó ejercicio, según la teoría darwinista, y que, sin embargo, se conservan sin alteración notable[1], sin adquirir el estado de atrofia que exige la teoría de Darwin. La cual, por lo mismo, resulta impotente para dar razón de los órganos rudimentarios, y éstos á su vez no pueden constituir un argumento eficaz en favor de aquélla.

Ni es más concluyente en favor de la concep-

[1] He aquí algunos ejemplos citados por Darwin: «Les pieds palmés de l'oie et du canard sont clairement conformés pour la nage. Il y a cependant dans les régions élevées des oies aux pieds palmés qui n'approchent jamais de l'eau». *De l'Origine des Esp.*, pág. 198.

ción darwinista la semejanza anatómica, considerada especialmente por parte de los esqueletos. La semejanza entre esqueletos animales, por perfecta que sea, no basta para establecer, ni menos demostrar, que existe identidad específica entre los animales á que pertenecen aquéllos. Nadie puede negar que el caballo, la cebra y el asno son animales diferentes, y, sin embargo, sus esqueletos se asemejan hasta tal extremo, que es punto poco menos que imposible discernirlos ó determinar con seguridad á cuál de los citados animales pertenecen. Es muy probable que si esos tres animales quedaran sepultados juntos, los futuros paleontologistas harían de ellos una sola especie.

Más aún: el célebre naturalista Agassiz, á quien no se negará competencia en estas cuestiones, tan lejos está de mirar la semejanza de estructura en los animales como resultado de la transformación de las especies, que la considera, por el contrario, como poderoso argumento en favor de una inteligencia creadora suprema.

«Nada hay en el reino orgánico, escribe, que sea tan á propósito para impresionar al hombre como la unidad de plan que se presenta en la estructura de los tipos más diferentes. De un polo al otro, bajo todos los meridianos, los mamíferos, las aves, los reptiles, los peces, revelan un solo y único plan de estructura. Este plan denota concepciones abstractas del orden más elevado; sobrepuja en mucho las generalizaciones más vastas del espíritu humano, y han sido necesarias

las investigaciones más laboriosas para que el hombre llegara solamente á formarse una idea de las mismas.... Y, sin embargo, este enlace lógico, esta armonía admirable, esta infinita variedad en la unidad, ¡he aquí lo que se nos quiere presentar como resultado de fuerzas que no poseen la menor partícula de inteligencia, ni la facultad de pensar, ni el poder de combinar, ni la noción del tiempo y del espacio! Si alguna cosa en la naturaleza puede colocar al hombre sobre los demás seres, es precisamente la posesión de estos nobles atributos. Sin estos dones, llevados á un alto grado de excelencia y perfección, ninguno de los rasgos generales de parentesco que unen los grandes tipos del reino animal y del vegetal podría ser percibido, ni menos comprendido.... Si todas estas relaciones sobrepujan el alcance intelectual del hombre; si el mismo hombre no es más que una parte, un fragmento del sistema total, ¿cómo este sistema habría sido llamado á la existencia, si no existe una inteligencia suprema, autor de todas las cosas?»

Habiendo discutido ya el darwinismo monístico-evolutivo, y debiendo ocuparnos más adelante en el antropológico, parécenos innecesario y, hasta cierto punto, fuera de las condiciones y objeto de este libro, detenernos por más tiempo en la discusión del darwinismo general ó selectivo, por más que haya en éste otros varios puntos vulnerables, como es, por ejemplo, la duración excesiva é inconmensurable que señala para ciertas

transformaciones exigidas por su sistema, no menos que sus explicaciones ó expedientes para dar razón de la distribución geográfica de las especies [1], explicaciones que se reducen á hipótesis más ó menos aventuradas y hasta violentas con relación á los hechos.

De la discusión que antecede resulta que la teoría de Darwin, según se contiene en su libro *Del Origen de las Especies*, es una teoría que si bien tiene en su favor observaciones, hechos, analogías y argumentos no despreciables, al propio tiempo se halla fuertemente combatida por argumentos contrarios de todo género, y sobre todo se halla en contradicción con hechos positivos y reales. Lo cual quiere decir que para todo hombre de ciencia imparcial, la concepción de Darwin no pasa de ser una hipótesis, y una hipótesis cuya probabilidad es inferior á la de la contraria.

[1] Ruchet pone de manifiesto las deficiencias de la teoría de Darwin sobre estos puntos, en los siguientes términos: « La sincère conviction de Darwin l'entraine quelques fois à des propositions excessives. On peut citer comme exemple, la durée qu'il assigne à la gigantesque transformation d'un simple nerf à pigment en œil d'aigle : il parle de millions de millions d'années, sans réfléchir qu'une telle mésure, controlée par un calcul rigoureux, nous reporte au temps du globe en fusion ; de même, parmi ses explications souvent très-fines sur le distribution géographique, en est-il qui ont l'apparence de véritables expedients. Pour conduire la flore de l'Europe temperée dans l'ile de Fernando-Poo, où nous la trouvons aujourd'hui, il l'a fait voyager par les montagnes jusqu'en Abyssinie, et suivre ensuite d'autres montagnes qui traverseraient tout le continent africain ; or, cette dernière chaine est de plus hypothétique». *La Science et le Christianisme*, pág. 112.

Si se quieren examinar ahora las relaciones de esa teoría con la Biblia y la revelación ó fe cristiana, no veo motivo para rechazar como inexactas en absoluto las palabras del mismo Darwin, cuando, refiriéndose á su ya citado libro, escribe: «Yo no puedo creer que las opiniones expuestas en este volumen lastimen las convicciones religiosas de alguien».

Porque la verdad es que si no puede decirse que sea contrario en absoluto á la Escritura y la revelación, ni siquiera á la exegesis tradicional, admitir la existencia de generaciones espontáneas como origen de algunos seres vivientes, y menos todavía la existencia ó preexistencia de éstos en gérmenes ú organismos sencillos producidos y depositados por Dios en la tierra y las aguas, menos se opondrá á la Biblia y la revelación la teoría de Darwin, el cual, además de reconocer á Dios como creador de la vida, admite cuatro ó cinco tipos para el reino animal y otros tantos para el reino vegetal: *Je pense que tout le règne animal est descendu de quatre ou cinq types primitifs tout au plus, et le règne végétal d'un nombre égal ou moindre.*

Ni hace al caso en contra, que el naturalista inglés manifieste en ocasiones cierta inclinación á creer que todas las especies de uno y otro reino pueden haber descendido de un solo prototipo orgánico, pues, como observa oportunamente Bronn, al traducir el libro de Darwin sobre el *Origen de las Especies*, «aun para el primer ser organizado

de Darwin, siempre será necesario recurrir al poder de un Creador personal; y siendo esto así, poco importa que el primer acto creador se haya limitado á una sola especie, ó haya producido diez mil ó cien mil». Ello es cierto,—y no hay para qué negarlo,—que el relato del Génesis referente á esta materia, tomado en su sentido literal, obvio y de primera intención, parece significar que Dios produjo diferentes especies de plantas y de animales en estado ya perfecto; pero el sentido literal obvio no siempre es el verdadero, ni menos excluye otros sentidos é interpretaciones, que pueden ser la expresión de la verdad bíblica y á la vez de la verdad científica. Lo que la Biblia y la revelación nos enseñan en los versículos aludidos del Hexameron, es que las plantas y animales, lo mismo que los cielos, la tierra y los demás seres, proceden de Dios como de su Creador y primera causa; pero ni la Biblia ni la fe revelada nos dicen nada fijo y concreto en cuanto al modo, orden *(quo autem modo et ordine,* como dice Santo Tomás) y demás circunstancias y condiciones con que se verificó la producción de los vegetales y animales. Por otra parte, católicos y racionalistas ó incrédulos no deben perder de vista que siglos antes que apareciera, no sólo el sistema darwinista, sino la geología, la paleontología, la química, con otras ciencias físicas y naturales, la exegesis católica, representada por San Agustín y Santo Tomás, presentaba moldes bastante amplios para recibir en su seno los datos y

conclusiones y hasta las hipótesis de la ciencia moderna.

En nuestro sentir, y mientras la Iglesia, como órgano infalible de la revelación y de la interpretación auténtica de la Escritura, no diga lo contrario, no puede afirmarse que existe oposición formal entre la Biblia y el darwinismo en su primera fase, ó sea entre la Biblia y el darwinismo que hemos denominado *selectivo*, en oposición al antropológico y al monístico evolutivo, toda vez que nada hay en el texto bíblico del Génesis que excluya ó niegue la posibilidad de que las especies vegetales y animales respectivamente, se modifiquen y perfeccionen hasta el punto de transformarse unas en otras. Es más : de las dos ideas fundamentales que encierra la teoría darwinista, que son: *a)* la de descendencia ó procedencia por filiación de las especies entre sí, y *b)* la de progreso continuo ó marcha ascendente y ordenada en la escala de los seres, y determinadamente de los seres dotados de vida, es incontestable que esta última palpita en el fondo de la narración mosaica, en la cual se nos presenta la acción creadora de Dios produciendo los seres que componen el universo, en gradación ascendente, pasando de la materia caótica á los astros, la tierra y los mares, de éstos á la luz, á las plantas, á los animales, y, por último, al hombre, término, complemento y como corona de las criaturas visibles. Esta escala ontológica de los seres, esta gradación ascendente en sus perfecciones relativas, es

la que tenía en su mente Leibnitz cuando decía que *natura non facit saltum*, y la que expresaban los antiguos Escolásticos con aquella fórmula, más comprensiva que la del filósofo alemán: *supremum infimi attingit infimum supremi*.

Notemos, por último, que si el exegeta católico no debe considerar la teoría darwinista como incompatible con la Biblia, los partidarios de aquella teoría, por su parte, aun en el caso de que llegaran á demostrar la posibilidad de que las plantas y animales procedan por transformación evolutiva de un organismo primero, no por eso probarán nunca que de hecho y realmente proceden de ese prototipo único, y por consiguiente que algunas de esas especies no fueron producidas por Dios durante la semana genesíaca. Una cosa es la posibilidad, y otra la realidad. Una cosa es decir que las especies *pueden*, absolutamente hablando, proceder unas de otras hasta llegar á una primera, y otra muy diferente decir y probar que todas proceden *efectivamente* de un solo organismo primitivo, y que no pudieron ser producidas de otro modo, ó sea por el Creador.

ARTÍCULO III.

EL DARWINISMO ANTROPOLÓGICO.

Entiendo aquí por darwinismo antropológico la aplicación al hombre de la teoría darwiniana, en el sentido de que *todo* el hombre, ó sea el hombre por parte del cuerpo y por parte del alma, con todas sus perfecciones ó atributos esenciales, trae su origen del animal por vía de filiación y descendencia. Darwin, al publicar su libro titulado *Del Origen de las Especies*, que es, como es sabido, el código fundamental y el punto de partida del movimiento darwinista, puede decirse que circunscribió el desarrollo y las aplicaciones de su teoría á las plantas y animales. Sin embargo, en las últimas páginas del libro hizo como de pasada alguna insinuación relativa á la posibilidad de aplicar su sistema al hombre y á los resultados probables de esta aplicación en el terreno de la psicología y de la historia del hombre.

Aquí, como en tantas otras ocasiones que nos ofrece la historia de la filosofía, los discípulos de Darwin se encargaron de desenvolver su teoría y de sacar á luz las consecuencias, más ó menos lógicas, contenidas en la misma. Entre las cuales ocupa sin duda lugar preferente la aplicación al

origen del hombre, de las leyes señaladas por Darwin para dar razón del origen y supuesta variación ó transformación de las especies. Lugar distinguido entre dichos discípulos corresponde á Hæckel en este orden de ideas. Este célebre naturalista alemán, mientras que por un lado aplicaba el darwinismo al terreno cosmogónico, sustituyendo á la creación divina la evolución eterna de la materia, por otro aplicaba la teoria darwinista al terreno antropológico, y desarrollando las ideas expresadas, siquiera con cierta timidez, por el autor del *Origen de las Especies,* entró resueltamente en el camino insinuado por su maestro, afirmando que el hombre es una de tantas especies del reino animal, formado por evolución ó transformación de otras especies inferiores, como acontece en todos los demás animales.

En su lugar oportuno, ó sea al exponer las tres fases principales del darwinismo, apuntamos ya los veintidós grados de desarrollo, las veintidós estaciones principales que, según Hæckel, atraviesa el hombre en su odisea desde la mónera ó cytoda, producida á su vez por espontánea generación. Séanos lícito observar solamente dos cosas: 1.ª, que, como sucede frecuentemente cuando se trata de teorías más ó menos arbitrarias y gratuitas, no todos los partidarios del darwinismo antropológico conciben y explican el origen del hombre de la misma manera, ó sea señalándole los mismos grados de parentesco con los repre-

sentantes inferiores del reino animal, lo cual ha dado origen á luchas que podrían calificarse de ridículas [1], si no se tratara de cuestiones tan serias de suyo y tan íntimamente relacionadas con la moral y la religión; 2.ª, que el autor del *Origen de las Especies,* al ver á Hæckel y otros discípulos suyos entrar á velas desplegadas en el darwinismo antropológico, hasta el cual no se había atrevido á llegar, arrojó lejos de sí sus primeras reservas, aceptando las ideas y conclusiones de sus discípulos en la materia, según se ve en algunas de sus obras posteriores, y principalmente en la que lleva por título *La descendencia del hombre.*

Como era de esperar, las ideas que en este libro expone su autor, coinciden con las de su discípulo predilecto Hæckel. Los siguientes pasajes, que resumen su teoría acerca del origen del hombre, pruébanlo suficientemente:

«Subiendo lo más alto posible en la genealogía del reino vertebrado, encontramos que los prime-

[1] El mismo Vogt, que, como es sabido, es uno de los partidarios más fervientes del materialismo darwinista, escribe lo siguiente: «La discusión sobre el origen del hombre, poco animada en las demás naciones civilizadas, ha llegado á su apogeo en Alemania y ha tomado un carácter verdaderamente acerbo y apasionado. Llueven folletos, poesías y hasta bufonadas, en las que cada cual anonada á su adversario con razonamientos más ó menos oportunos, con palabrotas y calumnias. Dos partidos combaten: los unos, bajo la dirección de Hæckel, sostienen el parentesco directo del hombre con el *venerable Amfioxus y* los ascidios, mientras que Semper y sus valientes discípulos, batallan por un parentesco más directo y próximo con los anélidos».

ros antepasados de este reino consistieron probablemente en un grupo de animales marinos, semejantes á las larvas de los ascidios hoy existentes. Estos animales produjeron probablemente un grupo de peces de organización tan inferior como la del amfioxus; á su vez este grupo debió producir los ganoideos, el lepidosirano, peces que ciertamente son poco inferiores á los anfibios.

»Hemos visto que las aves y los reptiles estuvieron en otro tiempo estrechamente unidos, y que hoy día los monotremas enlazan débilmente los mamíferos con los reptiles. Pero nadie se atreverá á decir actualmente por qué línea de descendencia las tres clases más elevadas y vecinas, mamíferos, aves y reptiles, se derivan de una de las dos clases inferiores de vertebrados. En los mamíferos se imagina uno fácilmente los grados que han conducido los monotremas antiguos á los antiguos marsupiales, y éstos á los primeros antepasados de los mamíferos placentoideos. Se llega de este modo á los lemúridos, separados de los símidos por un pequeño intervalo. Los símidos dividiéronse entonces en dos grandes troncos, monos del nuevo mundo y monos del antiguo, y de estos últimos, en época remotísima, procedió el hombre, maravilla y gloria del universo.»

Como se ve por estas palabras, la progenie humano-simia, imaginada[1] por Darwin, coincide

[1] Decimos *imaginada*, porque otro nombre no merece esa serie de eslabones que formaron *probablemente*, como dice el mismo Darwin, los antepasados del hombre; esas filiaciones que

con la de su discípulo Hæckel, y no se apoya en razones más científicas.

Si preguntamos ahora al naturalista inglés por los fundamentos científicos en que apoya esta fantástica narración de las transformaciones genealógicas del hombre, nos contestará alegando, ora la semejanza ó analogía de la estructura orgánica entre el hombre y los animales, ora los indicios de raciocinio en éstos, ora los instintos de sociabilidad, de imitación, etc.; es decir, los argumentos vulgares aducidos en todo tiempo para probar la existencia de razón y discurso en los animales, argumentos contestados ya y dilucidados cien veces por la filosofía y la ciencia.

debieron existir entre los animales que representan la cadena genealógica, cuyo último eslabón es el hombre; porque obra de pura imaginación es preciso ver en las siguientes palabras con que resume su teoría sobre la descendencia simia del hombre, palabras más acomodadas á una fábula poética que á una concepción científica:

«Los primeros antepasados del hombre estaban sin duda cubiertos de pelo; gastaban barba los dos sexos; tenían orejas puntiagudas y movibles, y poseían una cola, mal servida por músculos propios. Sus miembros y su cuerpo se hallaban sometidos á la acción de músculos numerosos, los cuales, aunque hoy sólo accidentalmente reaparecen en el hombre, son todavía normales en los cuadrumanos. La arteria y los nervios del húmero pasaban por el orificio supracondiloideo. En esta época, ó en una época anterior, el intestino tenía un divertículo ó ciego más grande que el que existe en la actualidad. El pie, á juzgar por el aspecto del dedo grueso en el feto, debía ser entonces prehensil, y nuestros antepasados vivían sin duda habitualmente sobre los árboles en países cálidos, cubiertos de bosques.» *Origen del hombre*, edic. Barc., pág. 183.

Dejando, pues, á un lado estos argumentos anticuados, que carecen de importancia real, y cuya discusión nos llevaría lejos de nuestro propósito, examinaremos con la brevedad posible las pruebas más ó menos científicas y de carácter reciente, que Darwin y sus discípulos suelen aducir en favor de la descendencia simia del hombre.

«Para poder afirmar, dice Darwin, que el hombre es el descendiente modificado de alguna forma preexistente, necesario es averiguar ante todo si varía, por poco que sea, en su conformación corporal y facultades mentales; y siendo esto así, si las variaciones se transmiten á sus descendientes, con arreglo á las leyes que prevalecen en los animales inferiores [1].»

La argumentación del naturalista inglés contenida en estas palabras, reducida á formas lógicas y racionales, equivale á decir lo siguiente: si en el hombre se manifiestan ó existen variaciones pequeñas ó grandes, corporales ó mentales, y éstas se transmiten á sus hijos, es necesario admitir que el hombre desciende de animales inferiores, á la manera que decimos que éstos descienden unos de otros en virtud de las leyes naturales (selección, concurrencia vital, correlación de crecimiento, selección sexual, etc.), transformándose unos en otros hasta constituir diferentes especies.

[1] *Origen del hombre*, por Darwin, edic. Barcelona, 1880, página 13.

Notemos ante todo que aquí hay una argumentación radicalmente viciosa, toda vez que en ella se intenta probar una realidad, un hecho, con una hipótesis; porque esto y no otra cosa es inferir que el hombre trae su origen de los animales, puesto que comienza á existir por evolución y transformación de los mismos, dando por cierto é indudable que las especies animales se formaron y constituyeron como tales por la mera acción de las leyes indicadas. Y, sin embargo, demostrado queda anteriormente, y lo reconocen los mismos partidarios del darwinismo, que la variabilidad específica de los animales, que la constitución y ser distintivo de las especies por virtud de las leyes mencionadas, no pasa de ser una hipótesis más ó menos probable, pero que dista mucho de ser verdad demostrada y cierta.

No es menos defectuosa é ilegítima la argumentación de Darwin, considerada por parte de su valor lógico. «Si existen en el hombre, nos dice, variaciones, y éstas se transmiten á los descendientes, el hombre procede de los animales.» La consecuencia es evidentemente ilegítima, y va mucho más lejos que su premisa. La existencia de variaciones transmisibles y transmitidas á los descendientes indica y revela la existencia de variedades y razas dentro de la especie humana, pero no revela, ni menos demuestra, que ésta trae su origen del bruto. En el europeo y el chino existen sin duda variaciones que se transmiten á sus descendientes respectivos; pero, ¿será legítimo dedu-

cir de esto que el hombre desciende de los brutos, ni siquiera que el europeo y el chino representen especies humanas diversas, y no razas de la misma especie? El español, el francés, el alemán, se diferencian del negro africano en el color, en el cabello, en los labios, en las condiciones de las facultades mentales, etc., diferencias ó variaciones que unos y otros transmiten á sus descendientes; pero de aquí no puede inferirse necesariamente, sin faltar á las leyes de la lógica y de la razón natural, que sean hombres diferentes en especie, sino en raza, y menos todavía que procedan de animales inferiores por vía de evolución transformativa. En realidad de verdad, los hechos á que alude Darwin aquí, más bien militan en contra del origen animal del hombre, puesto que las diferencias que separan al negro ó al salvaje australiano del animal más perfecto, son mayores que las que separan á negros y salvajes del hombre dotado de mayores perfecciones.

Pero dejando este orden de consideraciones para más adelante, veamos si el argumento anatómico y el argumento embriogénico, á los cuales los partidarios del darwinismo antropológico conceden especial importancia, son tan favorables á su teoría como suponen.

La observación y la experiencia—elementos principales, por no decir únicos en esta cuestión, —demuestran palpablemente que entre el hombre y los antropoides, que el darwinismo le señala

como progenitores en virtud de sus relaciones ó proporciones anatómicas, existen diferencias múltiples, y, á la vez, bastante radicales y profundas, para anular la fuerza que á este argumento concede el darwinismo antropológico. Haciendo caso omiso, en gracia de la brevedad, de las diferencias que separan al hombre del mono por parte de la estación vertical, juntamente con la estructura de los brazos, manos y pies, relacionados con esa estación vertical, y también con su modo de ser y proporciones respectivas en hombres y monos, diferencias y proporciones que hacen del hombre un animal *andador*, y andador sobre sus miembros posteriores, al paso que el mono, cualquiera que sea su perfección relativa, es un animal *trepador;* prescindiendo, repito, de todo esto, fijémonos solamente en las diferencias profundas é importantísimas que existen entre el cráneo del hombre y el del orangután.

Según las experiencias realizadas por Bianconi, el cráneo del mono adulto pesa 944 gramos más que el cráneo del mismo á la edad de tres años. En cambio la capacidad del cráneo humano aumenta de una manera notabilísima con la edad, al paso que el aumento de la del mono se verifica en proporciones relativamente insignificantes.

Resulta, en efecto, de las experiencias practicadas por el referido Bianconi, que medidas por medio de arena las capacidades craneoscópicas del hombre y del mono, en los períodos de la infancia

y de la edad adulta, dan los siguientes resultados en cifras redondas:

Cráneo del hombre á la edad de tres años	1,090 gr.
Cráneo del hombre adulto	2,086
Cráneo del orangután en los primeros años	512
Cráneo del mismo en edad adulta	587

Estas cifras son demasiado elocuentes para que ningún hombre de ciencia afirme en nombre de ésta que entre el hombre y el mono existen relaciones de filiación, siendo de notar que Huxley mismo, á pesar de sus opiniones darwinistas en la materia, no puede menos de confesar que «son enormes las diferencias que existen entre el cráneo de un hombre y el de un gorila», añadiendo que las diferencias que existen entre el hombre y el mono del orden más elevado son siempre considerables.

Este argumento, fundado en las diferencias craneoscópicas entre el hombre y el mono, recibe confirmación y fuerza mayor, si tenemos en cuenta las circunvoluciones cerebrales en uno y otro. Porque si el gorila y el chimpanzé ó el orangután son los progenitores del hombre, ¿cómo y por qué el desarrollo y manifestaciones de los pliegues y circunvoluciones de la masa cerebral, en el último y en los primeros, se verifican en sentido inverso? Según las observaciones de Gratiolet, las circun-

voluciones frontales aparecen y se desarrollan en el hombre antes que las temporo-esfenoidales, siendo así que en los monos sucede precisamente lo contrario; fenómeno diferencial que encierra grande importancia en la cuestión que nos ocupa.

Y ¿qué será si, abandonando el terreno de la materia y de la comparación anatómica, nos colocamos en el terreno superior del orden moral é intelectual? Porque la verdad es que estas lucubraciones acerca de las analogías y diferencias entre el hombre y el mono, con motivo de las cuales los partidarios de la anatomía comparada «se irritan unos contra otros y se ponen en ridículo á los ojos de todos los demás», según la oportuna observación de un crítico de Huxley [1], sólo encierran una importancia relativa y muy secundaria, cuando se trata de investigar el origen y naturaleza del hombre: las señales ó notas características que distinguen esencialmente al hombre del bruto, «comienzan, añade el citado crítico de Huxley, allí donde cesan las analogías de su estructura anatómica: he aquí el límite que no pueden traspasar los partidarios de la teoría de Darwin, porque las diferencias entre el hombre y el animal no consisten en una simple gradación, sino en la misma esencia».

Y ciertamente que si el estudio de la organización externa é interna del hombre nos obliga á reconocer en éste *una isla separada*, según la

[1] *Revista de Edimburgo*, Abril de 1863.

gráfica expresión de Aeby, *la cual no comunica por puente alguno con la tierra vecina de los mamíferos,* no cabe poner en duda que este aislamiento aparece más completo, más absoluto, más evidente, desde el momento en que las facultades morales é intelectuales del hombre se ponen en parangón con las que en el mono existen. Éste, lo mismo que otras especies de animales, posee sensaciones, conoce ó percibe objetos materiales y singulares, tiene memoria ó imaginación con respecto á determinados objetos sensibles y singulares; pero el hombre, además de las sensaciones, posee *ideas,* y, lo que es más aún, ejerce su actividad interna sobre nociones universales y sobre objetos espirituales; se agita y mueve en un mundo puramente inteligible, enteramente distinto del sensible y superior á éste; conoce verdades absolutas y necesarias que le sirven de punto de partida y base para formular raciocinios complexos y sutiles, para descubrir cosas desconocidas y para progresar, combinando y comparando ideas con ideas, juicios con juicios, hechos con hechos, y sobre todo para *reflexionar,* para volver por reflexión sobre esas ideas, esos hechos y esos juicios, acción que bastaría por sí sola para establecer diferencia esencial, primitiva y absoluta entre el hombre y el animal. Hasta en las facultades en que el hombre se asemeja al animal, como son la memoria y la imaginación, aparece la superioridad de aquél sobre éste, ó, mejor dicho, aparece la diferencia radical entre uno y otro, pro-

cedente de la razón humana, considerada como fuerza de lo universal y espiritual, y como fuerza capaz de reflexión; porque, en virtud de la unión é influencia de la razón y de la reflexión en la memoria y la imaginación, la primera se convierte en *reminiscencia*, y la segunda en *fantasía*.

No hay, no es posible encontrar término de comparación aceptable entre el instinto fatal y estacionario del mono y el movimiento progresivo realizado por el hombre y en el hombre, ora individual, ora colectivo, en ciencias, artes, moral, industria, comercio, etc.; entre la aparente vacilación que á veces se observa en los animales, determinada probablemente por atracciones, repulsiones y sensaciones procedentes de objetos determinados, aunque imperceptibles para el observador, y la elección libre y refleja del hombre con respecto á toda clase de objetos, materiales ó espirituales, universales ó singulares; entre los juicios instintivos del sentido común y la estimativa natural, por medio de los cuales el animal percibe determinados objetos materiales y singulares, como dañosos ó favorables, amigos y enemigos, etc., y el juicio universal y abstracto, en virtud del cual el hombre conoce la naturaleza y aplicaciones posibles de la utilidad, daño, enemistad, amistad; pero sobre todo conoce y juzga de la verdad, de la bondad, de la belleza, del orden, y principalmente de la moralidad é inmoralidad de los actos, conocimiento que constituye, á no dudarlo, una de las diferencias más esenciales y

características que separan al hombre del animal.

Y aquí debemos llamar de paso la atención sobre una doble inexactitud en que incurre Darwin al exponer la existencia y origen de sentimientos de moralidad en los animales. Consiste la primera en suponer que la acción é influencia de la opinión pública y de la educación son suficientes para convertir ó transformar en sentimientos morales los instintos sociales de los animales. La segunda consiste en suponer, ó, digamos mejor, en deducir la existencia de sentimientos morales en los brutos, por cuanto realizan acciones que son moralmente buenas. En corroboración y como prueba de esto alega Darwin que los animales ejecutan acciones *buenas* y laudables, como el perro que defiende á su amo ó que salva al náufrago; pero el naturalista inglés no repara que esas acciones son buenas en sí mismas, y como si dijéramos, materialmente; pero no pueden apellidarse *buenas formalmente*, porque para esto es preciso que la acción se ejecute con perfecta libertad, con la libertad que se dice de indiferencia, y, además, con conciencia moral, con la persuasión ó conocimiento del carácter vituperable ó laudable inherente á la acción; en otros términos: con la conciencia de la responsabilidad moral, del mérito y del demérito. El bruto, al ejecutar un acto bueno en sí y materialmente, obra de una manera fatal, instintiva, necesaria, sin conocer ni darse cuenta de la bondad ó malicia de la acción; mientras que el hombre más degenerado y más sal-

vaje, al ejecutar un acto bueno ó malo moralmente, lo hace libremente, con facultad perfecta de realizar el acto ó no realizarlo, y á la vez conociendo y dándose cuenta á sí mismo de una manera más ó menos explícita de la licitud ó ilicitud del acto, persuadido de que, al ejecutarlo, obra *bien* ó *mal*, siquiera la persuasión sea errónea, teniendo por bueno lo malo, y viceversa. En suma: Darwin confunde aquí la bondad material de una acción con la bondad formal y moral de la misma.

Para probar que la influencia atribuida por el naturalista inglés á la educación y la opinión pública para transformar en sentimientos morales los instintos sociales de los brutos carece de fundamento científico, no hay necesidad de acudir á lucubraciones abstractas y sutiles; basta fijar la atención en fenómenos y hechos que se repiten con alguna frecuencia. Porque no es raro ver que niños de educación descuidada y hasta perniciosa, y rodeados de malos ejemplos, que jóvenes pervertidos y en toda clase de vicios encenagados, se levantan un día del fondo del abismo, y, gracias á una voluntad enérgica, y sobre todo á la gracia y auxilios de Dios, entran resueltamente, y, lo que es más, perseveran en los caminos del bien, sobreponiéndose á sus antiguos hábitos y menospreciando la opinión pública, si ésta se opone á la ejecución de la virtud.

Si la teoría de Darwin acerca de la generación en el hombre de las ideas y sentimientos morales es poco aceptable á los ojos de la razón y de la

ciencia misma experimental, no lo es más ciertamente su teoría acerca del génesis de la idea de Dios y del sentimiento religioso, como tampoco lo es por parte de las deducciones y aplicaciones á que conduce.

Para convencerse de ello, bastarán algunas breves indicaciones sobre estos puntos. Según el darwinismo antropológico:

a) La humanidad primitiva no tuvo idea alguna de Dios; la creencia en la existencia de la Divinidad reconoce por origen la interpretación equivocada de los sueños, el movimiento de las sombras, las alucinaciones de la imaginación, con otros fenómenos análogos, los cuales inspiraron primeramente al hombre la idea de los espíritus [1], idea que le sirvió de base y como premisa para ele-

[1] Ciertamente que no será de extrañar que los fenómenos aludidos despertaran en el hombre la idea de los espíritus, cuando, según Darwin, el movimiento de una sombrilla agitada por el viento es suficiente para producir en el perro la idea de un agente y de su intrusión en ajena propiedad. «Mi perro, escribe el naturalista inglés [1], animal de bastante edad y muy razonable, hallábase echado en el césped cierto día en que el tiempo estaba muy caluroso y pesado; á cierta distancia de él había una sombrilla abierta que la brisa agitaba de tiempo en tiempo.... Cada vez que la sombrilla se movía, por poco que fuese, el perro gruñía y ladraba con furor. Á mi modo de ver, debía formarse la idea de que aquellos movimientos sin causa aparente indicaban la presencia de algún agente extraño, y el perro ladraba para arrojar al intruso que no tenía ningún derecho á penetrar en la propiedad de su amo.»

Las conclusiones que Darwin deduce de este hecho y los ra-

[1] *Origen del hombre*, ed. cit., pág. 56.

varse á la idea de Dios, después de transcurridos muchos siglos de cultura y desarrollo de las facultades mentales.

No hay para qué advertir que con semejante

zonamientos que atribuye á su perro, inspiraron á Lecomte las reflexiones siguientes, que bien merecen leerse:

«No obstante que el perro de Darwin había visto sin duda durante su vida centenares de veces objetos movidos por el viento, aún no tenía inteligencia bastante para aplicar al caso presente los datos de la experiencia; he aquí por qué se inquieta y ladra. En cambio, á este animal, tan poco experimentado respecto de fenómenos físicos y puramente sensibles, Darwin concede el ejercicio de altas facultades en el mundo inteligible y suprasensible. En efecto:

»1.º Este perro sabe que *no hay efecto sin causa*, y que por consiguiente todo movimiento supone un motor.

»2.º En el caso presente, no adivinando la acción de la brisa, de la ausencia de toda causa física aparente, deduce que el movimiento de la sombrilla debe ser producido por un viviente invisible, esto es, un espíritu.

»3.º Además, el perro de Darwin, no solamente tiene una idea muy clara de la propiedad en general, sino que la aplica también....

»4.º En virtud de los derechos inherentes á la propiedad, concluye que un extraño no tiene el derecho de permanecer en su territorio, y para arrojarle se pone á ladrar. En suma: á pesar de la extremada limitación de las facultades psíquicas de este bruto, que ni aun en el orden de los fenómenos puramente sensibles puede percibir el lazo existente entre el viento y sus efectos, Darwin ha hecho de él casi una especie de filósofo. Porque si el bruto razona de la manera que supone Darwin, siquiera sea de una manera *rápida é inconsciente*, acerca del principio de *causalidad*, la idea de *propiedad....*, claro está que no hay motivo alguno para negarle el conjunto de *verdades-principios*, en los que estriba la razón humana.»

Aunque es posible que haya alguna exageración en las deducciones de Lecomte, en el fondo son perfectamente aplicables al pasaje de Darwin que las motiva.

doctrina desaparecen la existencia real y objetiva de Dios, y el darwinismo antropológico cae en la sima del ateismo, á pesar de todas sus protestas en contra. Darwin mismo, en medio de su moderación relativa, parece entrar en este camino, cuando cita sin protesta, antes bien aprobándola implícitamente, la opinión del profesor Braubach, según el cual «el perro mira á su amo como un Dios».

b) Lo que llamamos sentimientos y deberes morales son los hábitos é instintos de los animales, robustecidos y perfeccionados con auxilio de la selección natural; así es que el deber moral y lo que se apellida bondad y malicia compete también á los animales. Los perros que no obran según lo que piden sus instintos y hábitos, *faltan á su deber y obran mal*, escribe el mismo Darwin.

Por lo que respecta á las consecuencias y aplicaciones prácticas que lleva en su seno el darwinismo antropológico, informado como está por la ley de la selección natural, nó hay necesidad de buscarlas muy lejos, ni de hacer razonamientos para ponerlas de manifiesto; basta escuchar al efecto á los partidarios más fervientes del darwinismo. Véase, en prueba de ello, cómo se expresa Clemencia Royer, propagadora entusiasta y hasta comentadora de la doctrina de Darwin, en el prólogo dedicado á su libro *Del Origen de las Especies*: «La ley de la selección natural aplicada á la humanidad demuestra con sorpresa, con dolor, cuán falsas han sido hasta ahora, no sólo

nuestras leyes políticas y civiles, sino nuestra moral religiosa. Basta poner de manifiesto uno de los vicios menos indicados, pero de los más graves. Tal es la caridad imprudente y ciega, en la que nuestra era cristiana ha buscado siempre el ideal de la virtud social...., por más que su consecuencia más directa fuese empeorar y multiplicar en la raza humana los males á que aspira poner remedio. Por este camino se llega á sacrificar lo que es fuerte á lo que es débil, los buenos á los malos, los seres bien dotados de espíritu y de cuerpo á los seres viciosos y enclenques. ¿Qué resulta de esta protección estúpida concedida exclusivamente á los débiles, á los enfermos, á los incurables, á los mismos viciosos, y, finalmente, á todos los desgraciados de la naturaleza? Que los males que residen en éstos tienden á perpetuarse indefinidamente ; que el mal aumenta en lugar de disminuir, y que crece más y más á expensas del bien.» Así, pues, el darwinismo antropológico, bajo la influencia y la ley de la selección natural, lleva en su seno como consecuencia lógica la negación de la caridad cristiana y hasta de la simple beneficencia ó filantropía, el abandono brutal del enfermo y del desgraciado, el sacrificio del débil al fuerte, la santificación y la apoteosis de la fuerza física y del egoismo.

Si á esto se añade que el darwinismo antropológico conduce también espontáneamente á las ideas deterministas, ó, mejor dicho, á la negación de la verdadera libertad en el hombre, será pre-

ciso reconocer que, contra la verdad del darwinismo antropológico, militan igualmente las consecuencias ó aplicaciones prácticas y las razones ó pruebas científicas.

Al lado de las pruebas y razones hasta aquí alegadas para poner de manifiesto la falsedad del darwinismo antropológico, merece figurar el que pudiéramos llamar argumento *ad hominem,* fundado en la contradicción que semejante hipótesis envuelve entre las diferentes leyes que rigen la evolución transformista, si hemos de atenernos á la doctrina de Darwin.

Según la teoría de éste, la selección natural conserva y desarrolla las modificaciones accidentales que se presentan en el individuo, siempre que éstas envuelven alguna ventaja y utilidad en orden á la lucha por la existencia y conservación de la vida. De aquí se desprende lógicamente que si el hombre desciende del bruto por medio y en virtud de la transformación evolutiva enseñada por Darwin, en el hombre deben hallarse acumulados y perfeccionados los caracteres que en los animales son útiles y ventajosos desde el punto de vista de la lucha por la existencia, facilitando su victoria y su conservación en la concurrencia vital. Luego si en el hombre no se descubren esos caracteres, y aparecen en él, por el contrario, los que llevan consigo inferioridad relativa de perfecciones y fuerzas físicas en orden á la lucha por la existencia, preciso será reconocer que el hombre no desciende del bruto, aun

admitidas las leyes principales á que apela el darwinismo para explicar esta evolución transformista del animal en hombre. El papel importante y la influencia decisiva que en la teoría darwiniana se atribuyen á la selección natural é inconsciente, se hallan en contradicción flagrante con los caracteres y adaptaciones del hombre respecto á la concurrencia vital; porque nadie podrá poner en duda que la desnudez relativa del cuerpo humano, desnudez que le deja sin defensa y protección contra las influencias atmosféricas, la carencia de dientes y armas á propósito para la prehensión y defensa, la imperfección del oído y del olfato, en comparación de los que tienen otros animales, la lentitud relativa de su marcha ó velocidad, etc., etc., son otros tantos caracteres de inferioridad y debilidad física que colocan al hombre en situación desventajosa para la lucha por la existencia, si esa debilidad física no estuviera compensada por la parte moral é intelectual.

Pero Darwin no tiene derecho para echar mano de esta compensación moral é intelectual, ya porque estas facultades no vienen al hombre por virtud de la selección natural, según arriba queda probado, ya, principalmente, porque, aun admitida esta hipótesis, sería necesario probar, so pena de faltar á lo que exige la teoría darwinista, que la posesión de mayor fuerza corporal, la posesión de armas y defensas naturales más fuertes, la perfección mayor de los sentidos externos, etc., son cosas, ó dañosas, ó cuando me-

nos inútiles para la lucha por la existencia, ó sea para facilitar la conservación de la vida [1], afirmación inadmisible y que raya en lo absurdo.

Si las consideraciones y los hechos hasta aquí alegados ponen en evidencia la escasa probabilidad del darwinismo antropológico, no es mayor la que en favor del mismo resulta del examen de los dos argumentos principales que en apoyo de esa teoría suelen aducir sus partidarios. Son éstos el argumento embriogénico, y el argumento que pu-

[1] Wallace, que es considerado con justicia como cofundador del darwinismo transformista, del cual se aparta, no obstante, en puntos capitales, reconoce que es absolutamente imposible dar razón de los fenómenos á que aludimos aquí, ateniéndose á los principios y leyes del sistema de Darwin. He aquí cómo se expresa con respecto á uno de los caracteres indicados, y eso que no es el más importante: «Paréceme absolutamente cierto que la selección natural no puede haber producido la desnudez del cuerpo humano por la acumulación de variaciones á partir de un antepasado velloso. Todos los hechos conspiran á probar que semejantes variaciones no pudieron ser útiles, sino que, por el contrario, deben haber sido perjudiciales hasta cierto punto. Aun suponiendo que la cubierta vellosa hubiera desaparecido en los descendientes del hombre tropical, á consecuencia de una correlación desconocida con otras cualidades perjudiciales, nunca podremos concebir por qué razón, á medida que el hombre se extendía por climas más fríos, no habría vuelto, bajo la influencia poderosa de la reversión, al tipo anterior, persistente por tan largo tiempo. Pero no es posible admitir seriamente una suposición de este género. Porque no podemos suponer que un carácter que, como se verifica en la cubierta vellosa, existe en toda la serie de los mamíferos, en una sola forma animal haya llegado á estar ligado á una particularidad nociva con constancia bastante para producir su supresión permanente, supresión tan completa y eficaz, que no reaparece jamás ó casi nunca en los mestizos de las razas humanas más diferentes.»

diera llamarse cráneo-paleontológico, por fundarse en los cráneos humanos descubiertos en terrenos antiguos.

Al comenzar su existencia individual, dice el darwinismo antropológico, el hombre no es más que un huevo, lo mismo que cualquiera otro animal; una simple célula cuyo diámetro no pasa de un cuarto de milímetro. Durante las primeras épocas y etapas de su desarrollo, no podemos establecer diferencia alguna entre los embriones de los diferentes vertebrados, al menos con respecto á las tres clases superiores, reptiles, aves y mamíferos. Luego la embriogenia nos ofrece, como un compendio, una reproducción, un esquema similar de las fases y transformaciones por las cuales pasaron en épocas anteriores las diferentes especies animales, y entre ellas el hombre. Luego es verdadera la teoría de la descendencia, única que puede dar razón satisfactoria de estos hechos embriológicos, si hemos de creer á Darwin: *Tous ces faits trouvent, je crois, leur explication dans le théorie de descendance modifiée.*

¿Es verdadera y exacta esta afirmación de Darwin y sus discípulos? ¿Son completamente exactos los hechos alegados por éstos? «El argumento evolucionista tomado de la embriología, dice Pusey [1], tiene más de poético que de científico»; y Agassiz [2] escribe lo siguiente: «Se ha defendido

[1] *Permanence and Evolution*, pág. 96.
[2] *De l'espèce*, pág. 278.

en términos generales que los animales superiores, durante su desarrollo, pasan por todas las fases que caracterizan las clases inferiores. Esta proposición, formulada en estos términos, es absolutamente contraria á la verdad. Claro es que todos los animales se asemejan, si son considerados como huevos, en su condición primitiva; pero en cuanto el embrión comienza á mostrar algunos rasgos característicos, ofrecen particularidades de tal naturaleza, que puede distinguirse el tipo.... En momento ninguno sucede que un vertebrado sea un articulado ó se le asemeje». El profesor americano robustece sus afirmaciones, haciendo constar que en el embrión los caracteres de la especie se manifiestan antes que los caracteres del orden y del género, observación que echa por tierra todo el edificio embriogénico darwinista.

Á desvirtuar y anular la fuerza del argumento embriogénico, concurre también el testimonio y las observaciones del autor de la *Historia general del desarrollo de los cuerpos organizados*, cuyas ideas y afirmaciones son de gran peso en la materia, pues no en vano ha sido reconocido como el creador de la embriología. Cierto es, nos dice este físico de grande autoridad, que hay un momento en que el organismo del animal superior se reduce á la simplicidad de una célula, cuya imagen transitoria nos ofrece el óvulo ó huevo compuesto de un contenido celular y de una membrana que lo rodea; pero este contenido marcha sin cesar hacia el término de su alto destino, y la

analogía que se busca ó señala en los embriones, «está solamente en la forma ó apariencia, y la diferencia está en la naturaleza de la fuerza que anima esta forma y coordina los materiales».

Es cosa sabida que el primer paso embrionario de los animales superiores, la primera evolución del huevo, consiste en la formación de la envoltura blastodérmica que corresponde á la piel del nuevo animal. Ahora bien: según las observaciones del citado Coste [1], en esa envoltura blastodérmica descúbrese muy pronto «una línea primitiva ó vertebral, de la cual los animales inferiores no presentan vestigio alguno; y esto es precisamente lo que hace que esas semejanzas no puedan tener jamás el carácter de identidad, y que, sin perjuicio de entrañar la idea evidente de un plan general, común á todos los seres, excluya á la vez la posibilidad de una transformación bajo la influencia de agentes exteriores».

Séanos permitido añadir ahora que, aun prescindiendo de las observaciones, experiencias y conclusiones de Agassiz, Coste y otros sabios de primera fila, que desvirtúan y anulan las observaciones y conclusiones de los que se apoyan en la embriogenia para probar la verdad del darwinismo antropológico, el argumento llamado embriogénico por éstos carece de fuerza, en nuestro sentir, y que hasta puede retorcerse contra el darwinismo. «El embrión de los reptiles, aves y

[1] *Histoire génér.* cit., pág. 18.

mamíferos, dice éste, es igual en su forma ó estructura durante los primeros tiempos de su desarrollo: luego los animales superiores debieron pasar por las formas inferiores antes de constituirse en su especie superior.» Más lógico sería decir: no hay distinción entre el embrión del reptil, del ave y del mamífero; y, sin embargo, el embrión ó huevo del reptil produce reptiles, y no aves ni mamíferos; entre esos embriones, idénticos al parecer, uno produce un ave, otro produce un mamífero: luego en cada uno de esos huevos, de esos embriones, al lado y á pesar de la identidad externa, existe alguna fuerza oculta, alguna virtud especial, ó, mejor dicho, específica, que preside al desarrollo de esos embriones, bajo cuya acción é influencia, uno se convierte en lagarto, otro en águila, otro en caballo, otro en hombre. Darwinistas y antidarwinistas convienen en que los embriones del hombre y del perro apenas se distinguen, aun considerados en un período adelantado de su desarrollo; y, sin embargo, ni el embrión del perro se transforma en hombre, ni el de éste en perro: luego en los dos embriones hay *algo* que determina y rige la evolución de los mismos, hasta convertirlos en dos animales enteramente diferentes. Ese *algo* es la *vis plástica*, ó, mejor, la forma específica comunicada é impresa á la materia por el Creador, al dar ser y vida y virtud generadora á los primeros animales.

Y téngase presente que en las respuestas dadas hasta ahora al argumento embriogénico hemos

admitido, sin discutirlo, la realidad del hecho que le sirve de base, á saber: que durante los primeros días de la generación se confunden é identifican en el huevo seminal el reptil, el pez, el ave, el perro, el hombre, etc. Pero, ¿dónde está la prueba de esto? ¿Cuál es el fundamento de esta afirmación? El microscopio, se nos contesta, al observar la materia albuminosa, el huevo ó célula de donde salen después, ya el perro, ya el hombre, ya un pez, ya un ave, ya un reptil, no descubre diferencia alguna entre las células ó fetos primitivos de estos diferentes animales. Y bien: admitida la realidad del hecho, ó sea que con el microscopio no se percibe diferencia entre esas células embriogénicas, ¿es legítima la conclusión que del hecho se deduce? De ninguna manera. De que el ojo, auxiliado por los microscopios actuales, no perciba diferencias en los embriones indicados, no se infiere que el mismo ojo, auxiliado con microscopios más perfectos, no pueda percibir esas diferencias, y, sobre todo, no se sigue lógicamente que estas diferencias no existan; porque el ojo humano, con el auxilio del microscopio ó sin éste, no las percibe. ¿Quién ha dicho á los darwinistas, ni cuándo han demostrado éstos que el ojo humano, siquiera sea con ayuda de microscopios, puede percibir todas las diferencias, hasta las más mínimas que existen en las células embrionarias ó en otras células no embrionarias? ¿Quién puede tener certeza de que con el microscopio percibe en un cuerpo cualquiera las diferencias

todas, los átomos más pequeños? Á razonar de conformidad con las reglas de la lógica, la consecuencia que debiera sacarse del fenómeno embriogénico que el darwinismo alega en su favor, es la siguiente: durante los primeros tiempos del desarrollo embriogénico, las diferencias externas que distinguen á un huevo de otro no son perceptibles por la vista, ni aun auxiliada con nuestros microscopios actuales.

En todo caso, aun admitida la hipótesis de que realmente no existe diferencia alguna externa ó física entre el feto embrionario de los diversos géneros y especies de animales, durante la primera época de su desarrollo, nunca habría derecho para deducir la consecuencia que pretende el darwinismo. Porque, en realidad, esto más bien probaría, como queda indicado, que en cada célula embrionaria existe una fuerza invisible, una virtualidad *sui generis,* razón suficiente de que la célula *A,* en su desarrollo fisiológico y embriogénico, termine en el reptil, y no en el hombre, como la célula *B.* Para que el argumento llamado embriogénico tuviera el valor científico que le atribuyen los darwinistas, sería necesario comenzar por admitir que nada hay real y verdadero en el embrión más que lo que el ojo ve ó la mano toca; afirmación que ni la razón ni la ciencia pueden autorizar como legítima.

Suelen los amigos del darwinismo, al tratar de este argumento embriogénico, insistir con cierta confianza, según queda apuntado arriba, en la

semejanza que existe entre el embrión del hombre y el del perro, aun en época bastante adelantada de su desarrollo; pero la verdad es que esto no cambia ni desvirtúa la fuerza de la contestación expresada, á saber: la necesidad de admitir en cada uno de esos dos embriones una potencia determinada y una fuerza específica, que determina en tiempo oportuno la distinción y separación de los dos fetos.

En vista de lo dicho, hay motivo suficiente para concluir, con Vera, que «si el desarrollo de la célula ó del embrión suministra algún argumento, lo suministra en favor de la fijeza de las especies, y de ningún modo en favor de su transformación: *Il en fournit un en faveur de la fixité des espèces, et nullement en faveur de leur transformation*».

Bueno será advertir aquí que, aun en el caso de que fueran exactos los hechos alegados por el darwinismo antropológico, y hasta concediendo también que el embrión humano reviste en su desarrollo sucesivo las formas propias de los animales inferiores, no basta esto para probar que el hombre desciende ó procede de aquéllos; porque para que la conclusión fuera legítima, sería necesario probar antes que la forma última que adquiere ese embrión, mediante la cual adquiere la naturaleza de hombre y entra á formar parte de la especie humana, debe su ser al germen prolífico, á la fuerza seminal, y no á la acción directa y especial de Dios.

Buena prueba de ello es que Santo Tomás admite que el embrión humano, al desarrollarse en el útero materno, recibe el ser y forma, no solamente de la vida animal, sino también de la vida vegetal, sin que por eso se crea obligado á considerar el alma racional, que es la forma propia del hombre, como producida por la virtud seminal, ni por la naturaleza animal que la precede en el embrión, sino por la acción creadora de Dios.

«No es de extrañar, escribe el Santo Doctor, que la transmutación total de la generación no se verifique de una manera seguida ó inmediata, sino que se realice con el auxilio de varias generaciones intermedias.... Cuanto una forma es más noble y dista más de las formas elementales, tanto mayor será el número de formas intermedias por las cuales se llega gradualmente á la forma última, y, por consiguiente, habrá mayor número de generaciones transitorias. Así, pues, en la generación del animal y del hombre, que poseen una forma muy perfecta, tienen lugar muchas formas y generaciones intermedias. De aquí es que el alma vegetativa, que es la primera que sobreviene al embrión, mientras ésta vive con la vida correspondiente á la de las plantas, se corrompe ó deja de ser, sucediéndole un alma más perfecta, que es á la vez nutritiva y sensitiva, y entonces el embrión vive con la vida propia del animal; y cuando ésta desaparece, entra á sucederle el alma racional, la cual viene de fuera, por más que las

precedentes fueron producidas por la virtud seminal.»

Aplicando en seguida estas ideas á la producción ó generación del hombre, el Doctor Angélico enseña que aunque el cuerpo humano puede decirse producido por la virtud seminal—bien que aun esto sin excluir la acción de Dios como primer agente,—la producción del alma humana pertenece exclusivamente á Dios, sin intervención directa de la virtud seminal, á la que sólo pertenece una influencia meramente dispositiva. *Corpus igitur hominis formatur simul, et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam.* Conviene tener presente esta doctrina de Santo Tomás, que éste aplica y desenvuelve en otros lugares [1] de sus obras, para apreciar el

[1] Creemos oportuno transcribir el texto íntegro de Santo Tomás, al que hemos aludido, con algunos otros pasajes referentes á la materia; textos y pasajes que merecen fijar la atención, lo mismo de los partidarios que de los adversarios del valor científico del argumento embriogénico:

«Nec est inconveniens, si aliquid intermediorum generatur, et statimi postmodum interrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem, et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum, si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multæ generationes intermediæ, quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento; non enim est tota alteratio continua neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus. Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementari, tanto oportet esse plu-

valor del argumento embriogénico alegado por el darwinismo antropológico, ya consideremos á éste en sí mismo ó en el terreno filosófico, ya le consideremos en sus relaciones con la revelación bíblica.

Por lo demás, por grande que sea la influencia y acción que se quiera conceder á la virtud seminal humana en el desarrollo y evoluciones del embrión, y cualquiera que sea la opinión que se

res formas intermedias, quibus gradatim ad ultimam formam veniatur, et per consequens plures generationes medias; et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimæ formæ et generationes intermediæ, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quæ primo inest, cum embryo vivi vita plantæ, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quæ est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet præcedentes fuerint virtute seminis». *Sum. contra Gentes*, lib. II, cap. 89.

Respondiendo más adelante á diversas objeciones contra esta teoría, y principalmente *a)* á la que dice que si el alma racional es producida por Dios, no podrá decirse con verdad que el hombre engendra á su semejante, y *b)* á la que se funda en que la semilla contiene en sí de alguna manera el ser íntegro que de ella sale, como el heno y el trigo están contenidos en sus semillas respectivas, en relación con lo cual será preciso admitir que el alma racional también está contenida en la semilla humana, escribe lo siguiente:

«Unde patet solutio ad quartum; sic enim homo sibi simile in specie generat, in quantum virtus seminis ejus dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur....

»Sciendum est etiam, in semine virtute contineri omnia illa quæ virtutem corpoream non excedunt, sicut fenum, culmus, internodia et similia; ex quo concludi non potest, quod id hominis, quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur, ut octava ratio concludebat.» *Ibid.*

adopte acerca de la naturaleza y orden relativo de estas evoluciones, no menos que acerca del momento en que el organismo embrionario se halla en condiciones de ser vivificado por el alma racional, extremos todos en que cabe amplitud y variedad de opiniones, nunca habrá derecho para afirmar que la virtud seminal es ni puede ser causa eficiente y directa ó inmediata del alma humana. Porque toda acción seminal es, por su misma naturaleza, acción contenida dentro de los límites de la materia; no puede alcanzar á lo que es superior y extraño al mundo corpóreo, como sucede con el alma racional del hombre, cuya esencia es superior á todo el orden material y corpóreo, como dice Santo Tomás [1], según se desprende de la naturaleza de su función propia y específica, que es la intelección, el acto de saber, en el cual nada hay material ó corpóreo, y con el cual el alma humana se coloca en la esfera de los seres espirituales é independientes de la materia.

Por lo que toca al argumento que en favor de su sistema pretenden sacar los secuaces del darwinismo antropológico de la existencia de cráneos antiguos sepultados en las capas de la tierra y sus cavernas, diremos sólo breves palabras,

[1] «Nulla virtus activa agit ultra sum genus; sed anima intellectiva excedit totum genus corporeum, cum habeat operationem super omnia corpora elevatam, quæ est intelligere: nulla igitur virtus corporea potest producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quæ est in semine, est per aliquam corpoream virtutem. Non igitur potest produci in esse anima intellectiva per virtutem quæ est in semine.» *Sum. contra Gent.*, lib. II, cap. 86.

porque habremos de ocuparnos en esta materia con mayor detención al tratar de la antigüedad del hombre.

De todos esos famosos cráneos, tan llevados y traídos por los darwinistas; de esos cráneos de Engis, de Solutré, de Crog-Magnon, de Eguishein, y sobre todo de Néanderthal, juntamente con el esqueleto de Menton, tan discutidos por los sabios y tan alegados por los mismos en pro y en contra de sus teorías respectivas, ¿qué pueden inferir en favor de su sistema los partidarios del darwinismo antropológico? En realidad de verdad, nada. Cuantos hombres de ciencia han examinado esos cráneos convienen, *a)* en que ninguno pertenece á los animales antropoideos, que es lo que podría favorecer en algún sentido las pretensiones del citado darwinismo; *b)* en que todos los descubiertos y discutidos hasta hoy son cráneos perfectamente humanos, pertenecientes, si se quiere, á razas diferentes y en estado diverso de cultura, algunos de ellos, al paso que en otros es imposible determinar ni la raza, ni la capacidad intelectual, ni las condiciones de vida y modo de ser.

Tal sucede con el cráneo llamado de Engis, del cual confiesa el mismo Huxley que no le ha sido posible señalar la raza á que pertenece, y, lo que es más, que, atendidos sus caracteres, lo mismo pudo pertenecer á un filósofo que á un salvaje.

El mismo Huxley dice también que los huesos y el cráneo tan celebrado de Néanderthal,

«no pueden ser mirados en manera alguna como restos de un ser intermedio entre el mono y el hombre».

En análogo sentido se expresa Lyell, á pesar de sus predilecciones darwinistas en la materia, añadiendo que del cráneo de Néanderthal, cuya edad es desconocida, nada cierto ni concluyente puede inferirse en favor de antiguas semejanzas entre el hombre y el mono. ¿Qué decir, en vista de esto, de esos sabios que, apoyándose en diferencias más ó menos marcadas entre el cráneo citado de Néanderthal y los actuales, pretenden establecer é introducir en la historia natural una nueva especie de hombres, inferior al *homo sapiens* de Linneo, y esencialmente distinta de ésta? Y, sin embargo, no han faltado naturalistas que admiten esa nueva especie humana, dándole el nombre de *homo Neanderthalensis*, como pudieran darle el de *Solutrensis*, *Crog-magnensis*, ó cualquiera otro semejante. Con razón dice Reusch que semejantes generalizaciones, que bien merecen el nombre de ilusiones y extravagancias *(des rêvéries et des extravagances)*, comprometen la seriedad de la ciencia; porque es completamente abusivo fundar tales generalizaciones y conclusiones sobre un cráneo aislado, y cuyos caracteres no se oponen á las clasificaciones aceptadas en la historia natural.

Si añadimos á lo expuesto que el cráneo de Solutré está reconocido como perteneciente á una raza análoga á la de los lapones y esquimales que

hoy viven, y que los que llevan el nombre de Crog-Magnon presentan señales positivas de una potente organización cerebral, según testimonio de Broca [1], quedará fuera de duda que carece de valor científico el argumento que, en apoyo del darwinismo antropológico, se ha pretendido sacar de los cráneos paleontológicos citados.

Bien podemos, por lo tanto, concluir trascribiendo las palabras y el juicio crítico de Huxley y de Quatrefages. Que si el primero nos dice que, «tanto en los tiempos cuaternarios como en el período actual, ningún ser intermedio llena la laguna que separa al hombre del troglodita», añadiendo que «negar la existencia de este abismo sería cosa tan vituperable como absurda»; el segundo nos dice en su excelente libro titulado *La Especie humana*: «Dolicocéfalo ó braquicéfalo, grande ó pequeño, ortognato ó prognato, el hombre cuaternario es siempre *hombre* en la plena acepción de esta palabra».

Notemos de paso, antes de poner término á esta ya larga discusión del darwinismo antropológico, la inconsecuencia en que incurren algunos de sus más fervientes partidarios, los cuales, al propio tiempo que aducen razones en favor del parentesco del hombre con el mono, parentesco poco

[1] «Estos salvajes, escribe el citado naturalista, eran inteligentes y perfectibles: al lado de los caracteres de inferioridad que acabo de indicar, encontramos en ellos señales positivas de una potente organización cerebral. Los cráneos son grandes; sus diámetros, sus curvas, su capacidad, alcanzan y aun superan nuestros cráneos medios actuales.»

menos que demostrado en su opinión, admiten y defienden con no menos calor que no existe unidad de origen entre el negro y el europeo. En este punto Huxley y Lyell son más lógicos que Vogt, puesto que reconocen que todos los hombres pueden descender de una sola pareja, al paso que el profesor de Ginebra niega esta unidad de origen, después de admitir, como los otros dos, la procedencia simia en el hombre.

ARTÍCULO IV.

EL DARWINISMO ANTROPOLÓGICO Y LA BIBLIA.

Para discutir y fijar las relaciones entre el darwinismo antropológico y la Biblia, veamos ante todo lo que ésta nos enseña acerca del hombre.

Después de referir Moisés la producción de plantas y animales en variedad de especies,—*secundum species suas,*—atribuyéndola á Dios como primera causa de todas las cosas, bien que sirviéndose al efecto de la tierra y del agua *(germinet terra herbam virentem, producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram),* pone en boca del Creador las siguientes palabras: «Hagamos al hombre á nuestra imagen y semejanza, y tenga dominio sobre los peces del mar y sobre las bestias, y sobre toda la tierra, y sobre todo reptil que se mueve en la tierra». «Y crió Dios, añade Moisés, al hombre á su imagen; á imagen de Dios lo crió; macho y hembra los crió.... Y vió Dios todas las cosas que había criado, y eran muy buenas: y fué la tarde y la mañana el día sexto. Formó, pues [1], el Señor Dios al hombre de barro de la tierra, é inspiró en su ros-

[1] Cap. II del *Génesis*.

tro soplo de vida[1], y fué hecho el hombre en ánima viviente. Dijo también el Señor Dios: No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle ayuda, á él semejante. Produjo, pues, el Señor Dios sueño en Adán, y habiendo éste dormido, tomó una de sus costillas, y puso carne en su lugar, y con la costilla que había tomado de Adán, formó la mujer, y la presentó á Adán. Y dijo Adán: Esta es hueso de mis huesos, y carne de mi carne; ésta será llamada varona, porque del varón fué tomada.»

Haciendo por ahora caso omiso de las interpretaciones alegóricas y más ó menos peregrinas, por no decir extravagantes, de algunos escritores católicos acerca de la formación de Eva y también de Adán[2], y haciendo igualmente caso omiso de

[1] No faltan en los autores paganos reminiscencias bastante explícitas de la enseñanza bíblica con respecto á la producción del hombre. Baste recordar las palabras de Ovidio en su *Metamorfosis*:

Sanctius his animal, mentisque capacius altæ
Deerat adhuc, et quod dominari in cætera posset.
Natus homo est: sive hunc divino semine fecit
Ille Opifex rerum, mundi melioris origo:
....
Finxit in effigiem moderantum cuncta Deorum,
Pronaque cum spectent animalia cætera terram,
Os homini sublime dedit, cœlumque videre
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

[2] Sabido es que el cardenal Cayetano propende á interpretar la formación de Eva en sentido alegórico, ó, si se quiere, parabólico, suponiendo que Eva fué formada por Dios de la misma manera que Adán, y que la narración literal mosaica encierra ó representa un sueño que tuvo Adán. La razón principal en que se funda para desechar el sentido literal de la narración, es que, en el caso de admitirla, sería preciso decir, ó que Adán había sido

ciertas teorías y opiniones no menos extrañas, pero aceptadas y defendidas con más ó menos decisión por varios intérpretes hebreos, y, lo que es más todavía, no rechazadas por algunos escritores católicos en orden al modo con que se verificó la producción ó creación primera del padre del género humano, á la vez que en orden al modo en que se verificó la formación y separación de la primera mujer del primer hombre [1], limitémonos solamente

hombre irregular ó monstruoso antes de la formación de Eva, ó defectuoso é imperfecto después de verificada ésta. «Cogor, escribe, ex ipso textu et contextu intelligere, hanc mulieris productionem, non ut sonat littera, sed secundum mysterium, non allegoriæ sed parabolæ. Textus in primis dicens, ablatam fuisse costam ex Adam, si, ut sonat littera intelligatur, inevitabile absurdum incurritur, vel quod Adam fuerit monstrum ante sublatam ex eo costam, vel quod fuerit mancus post sublatam ex eo costam, quorum utrumque manifeste est absurdum.» *Oper. omn.*, tomo 1, pág. 22.

....

En cambio, Juan Lucido, en su obra *De Emendatione temporum*, opina que Adán fué, no sólo de estatura gigantesca, sino el mayor de los gigantes; opinión que parece ser una reminiscencia de la de ciertos talmudistas, que afirmaban que el cuerpo de Adán llegaba de un extremo del mundo al otro, y que cuando pecó, Dios redujo su cuerpo á cien varas en castigo de su pecado.

[1] Aludimos aquí principalmente al carácter ó condición andrógina que no pocos rabinos hebreos atribuyen á Adán, siendo de notar que el filósofo Maimónides, lejos de rechazarla, la acepta y enseña en los siguientes términos: *Adam et Eva, creati sunt sicut unus, et tergis, vel dorso conjuncti. Postea vero a Deo divisi sunt, qui dimidiam partem accepit, et fuit Eva, et adducta est ad ipsum.*

Esta opinión, bastante generalizada entre los intérpretes judíos, y que aun entre los católicos encontró partidarios, como el italiano Agustín Steuco, natural de Gubbio *(Eugubinus)*, y el franciscano Giorgi, á los cuales puede agregarse en nuestros días

á hacer constar las tres afirmaciones fundamentales que se desprenden de las palabras de la Biblia, á saber : *a)* que el primer hombre debe su origen á

Francisco Lenormant, quien no oculta sus simpatías en pro de aquella opinión, responde á las ideas y teorías de algunas cosmogonías antiguas y de algunos filósofos gentiles. En su *Preparación evangélica*, Eusebio de Cesarea cita y copia las palabras de Platón en el diálogo *Del Convite,* referentes á los andróginos primitivos.

Estas ideas de Platón bien pudieran ser reminiscencias, ó tal vez plagios de las cosmogonías de la antigua Persia, de la India, de la Caldea y de la Fenicia, en las que, bajo formas y expresiones más ó menos explícitas, se afirma la existencia de andróginos primitivos, ó, digamos mejor, el origen andrógino de la humanidad.

El citado Lenormant describe sumariamente en los siguientes términos lo que contienen las mencionadas cosmogonías acerca del origen y naturaleza plástica de los primeros hombres:

«Du sol s'élève une plante de *reivas,* le *Rheum ribes* des botanistes, sorte de rhubarbe employée à l'alimentation par les Iraniens. Au centre de cette plante se dresse une tige qui a la forme d'un double corps d'homme et de femme, soudés entre eux par leur partie posterieure. Ahouramardâ les divise, leur donne le mouvement et l'activité, place en eux une ame intélligente.... Ainsi naissent Maschya et Maschyâna, le couple d'où descendent tous les humains....

»La notion exprimée dans cet récit, que le premier couple humain a formé originairement un seul être androgyne à deux faces, séparé ensuite en deux personnages par la puissance créatrice, se trouve aussi chez les Indiens, danz la narration cosmogonique dû *Çatapatha Bràhmana.*

»Une des cosmogonies phéniciennes conservées en grec sous le nom de Sanchoniaton parlant des premiers êtres vivants.... semble les décrire comme des androgynes pareils à ceux de Platon, qui se separerent entre les deux sexes en même temps qu'ils prirent l'intelligence et le sentiment.» *Les Origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, páginas 52-53.

una acción especial de Dios, y, sobre todo, que, en cuanto al alma, es efecto inmediato y directo de Dios por creación *ex nihilo; b)* que los individuos que representan y constituyen el ciclo humano actual que habita nuestro globo, proceden todos de Adán y Eva por vía de generación específica, y constituyen una sola y misma especie humana; *c)* que el hombre es relativamente moderno, ó, lo que es lo mismo, que su aparición sobre la tierra es posterior, no solamente á los mares y continentes, sino también á las plantas y animales, sobre las cuales ejerció y ejerce su dominio.

La última de estas afirmaciones, lejos de hallarse en oposición con la ciencia, está, por el contrario, demostrada plena y superabundantemente por los descubrimientos de ésta, la cual confirma y robustece la enseñanza bíblica en este punto, haciendo ver que la aparición del hombre, no sólo es posterior á la de los vegetales y animales, sino que mediaron muchos siglos entre la aparición de éstos y la del hombre, y número mayor todavía de siglos entre la constitución primera del globo terrestre y la aparición del género humano en el mismo.

De la segunda aserción, referente á la unidad de la especie humana, nos ocuparemos más adelante, al examinar el valor científico de la teoría que niega al hombre la unidad de origen y de especie.

Que el primer hombre, ó, mejor dicho, la pri-

mera pareja humana, fué producida por Dios, y que, al menos en cuanto al alma, esta producción se verificó por medio de una acción inmediata y creadora *ex nihilo*, es aserción que puede considerarse como contenida en la revelación bíblica. Las palabras *spiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, ora se las considere en sí mismas, ora en relación con la exegesis patrística, ora teniendo en cuenta los pasajes paralelos de la Escritura, á la vez que el consentimiento y definiciones de la Iglesia, contienen una verdad de fe. No nos incumbe ni entra en nuestro propósito exponer y dilucidar esas pruebas, porque semejante tarea es más bien propia del teólogo y del exegeta. Réstanos recordar que la creación *ex nihilo*, realizada por Dios con respecto á nuestros primeros padres, puede considerarse, y es, enseñanza unánime de los Padres y Doctores de la Iglesia, y que parece, además, explícitamente comprendida en las siguientes palabras del Concilio cuarto de Letrán: *Deus ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, corporalem et spiritualem, angelicam, scilicet et mundanam, et deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.*

Que si alguien objetara que no es unánime en la materia el consentimiento de los Padres de la Iglesia, puesto que, como veremos más adelante, en San Agustín vemos vacilaciones y dudas acerca del problema del origen de las almas humanas, contestaremos diciendo que esas dudas y vacila-

ciones se referían al origen de las almas humanas después del pecado, á causa de la dificultad que encontraba el obispo de Hipona en conciliar la creación de las almas *ex nihilo,* con la propagación del pecado original, dificultad y dudas que desaparecen naturalmente cuando se trata de las almas de Adán y Eva, anteriores á la caída. Y bien puede añadirse también que esta verdad bíblica es independiente de la opinión que se adopte acerca del modo y orden con que Dios produjo el cuerpo del primer hombre [1] y acerca de la formación y separación del cuerpo de Eva, punto sobre el cual no faltan escritores modernos católicos que se apartan de la opinión general [2] y de la exegesis generalmente admitida.

[1] Aparte de algunas otras opiniones, más ó menos compatibles con la Biblia, acerca del modo con que fué formado el cuerpo de Adán, en que tal vez nos ocuparemos más adelante, bueno será tener presente por de pronto que Santo Tomás, después de afirmar que el cuerpo del primer hombre fué formado por Dios *inmediatamente*, añade: *Potuit tamen fieri, ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo. Sum. Theol.,* 1 parte, cuest. XCI, art. 2.°

[2] Ya queda indicado arriba que Lenormant no oculta sus simpatías en favor de la existencia andrógina de Adán, y la consiguiente existencia de Eva por vía de separación ó división. «D'après notre version Vulgate, escribe este sabio orientalista, d'accord en ceci avec la version grecque des Septante, nous avons l'habitude d'admetre que, selon la Bible, la première femme fut formée d'une côte arrachée au flanc d'Adam. Cependant on doit sérieusement douter de l'exactitude de cette interprétation. Le mot *çêlâ*, employé ici, significe dans tous les autres passages bibliques où on le rencontre, «côté» et non point «côte». La traduction philologiquement la plus probable du texte de la Genèse est

Ahora bien: el darwinismo antropológico, ¿tiene derecho para proclamar que es falsa la enseñanza bíblica en este punto, ó que cuando la Biblia afirma que el alma de Adán fué creada por Dios, fué sacada de la nada por la acción infinita del Todopoderoso, afirma una cosa errónea según la ciencia? Para esto sería preciso que el darwinismo antropológico hubiera demostrado con razones y pruebas de todo punto evidentes: *a)* que no hay repugnancia en que el hombre proceda del bruto por vía de transformación natural; *b)* que dada la posibilidad de esta transformación, el alma racional del primer hombre comenzó real-

donc celle que nous avons adoptée plus haut. «Yahveh Elohim »fit tomber un profond sommeil sur l'homme, et celui-ci s'endor»mit; il prit un de ses côtés et il en ferma la place avec de la chair. »Et Yahveh Elohim forma le côté qu'il avait pris à l'homme en »femme.—Et l'homme dit: Cette fois celle-ci est l'os de mes os et »la chair de ma chair; celle-ci sera appelée *isschâh* (femme), parce »qu'elle a été prise du *îsch* (l'homme).» *Les Origines de l'histoire d'après la Bible*, etc., páginas 54-55.

El autor alega en favor de su opinión el pasaje del Evangelio en que Jesucristo, aludiendo á la creación de los primeros padres para afirmar la indisolubilidad del matrimonio, dice á sus oyentes: *Quod Deus conjunxit homo non separet.*

«Ces paroles, añade Lenormant, semblent impliquer pour le passage biblique auquel elles se réfèrent, l'explication de la tradition juive plutôt que celle de la Vulgate latine; c'est en la prenant pour point de départ qu'elles ont seulement toute leur force.» *Ibid.*, pág. 56.

Ya hemos indicado arriba que esta opinión, que aparece en el fondo de las antiguas cosmogonías, que Platón menciona sin refutarla, y que estuvo muy autorizada entre los rabinos, tiene algunos antecedentes, aunque pocos y no muy autorizados, entre escritores católicos antiguos.

mente á existir de esta manera, ó sea por evolución del bruto. Cuando el darwinismo antropológico haya puesto fuera de toda duda estos extremos; cuando en fuerza de sus razones y demostraciones, el origen y existencia del alma racional en el primer hombre, por medio de la evolución transformadora del bruto en hombre, sea un hecho tan cierto, tan comprobado por la ciencia, como el movimiento de la tierra alrededor del sol, entonces y sólo entonces tendrá derecho el darwinismo antropológico para afirmar que la enseñanza de la Biblia es errónea, que hay incompatibilidad entre la verdad científica y la verdad bíblica. Mientras esto no suceda, habrá incompatibilidad entre la Biblia y el darwinismo antropológico, pero no entre la Biblia y la ciencia, la cual nunca debe confundirse ni identificarse con una teoría determinada, con una concepción más ó menos gratuita.

Y ya hemos visto y probado con todo género de razones y de hechos que el darwinismo antropológico, si tiene en su favor algunos fenómenos y consideraciones que le dan alguna apariencia de probabilidad, son mucho más eficaces y concluyentes los hechos y consideraciones que militan en contra, hasta el punto de que, examinado imparcialmente y con abstracción de toda idea sistemática y de toda preocupación religiosa, no excede los límites de una teoría poco fundada y científica, y en todo caso menos probable y fundada que la teoría opuesta, sin salir del terreno cientí-

fico. Es, por lo tanto, evidente é incontestable que el darwinismo antropológico no tiene derecho alguno para negar la verdad y veracidad de la narración mosaica acerca de la producción del primer hombre.

La ciencia, cuyo nombre invocan y de cuyo nombre abusan los partidarios del darwinismo antropológico, sólo tendría derecho para negar la verdad y veracidad de aquella narración y de su sentido ó significado religioso, demostrando que es imposible el origen de las cosas por medio de la acción creadora *ex nihilo*; que Dios no puede ó no pudo sacar el mundo de la nada, ó, hablando más propiamente, comunicar ser al universo sin necesidad de una materia preexistente. Pero la ciencia genuina, la ciencia de tal nombre digna, la ciencia experimental, ni ha demostrado, ni demostrará nunca, ni puede demostrar la imposibilidad de la creación; y esto por la razón sencilla de que este problema se refiere al origen primero de las cosas, acerca del cual la ciencia es impotente, con impotencia radical y necesaria, para demostrar nada ni en pro ni en contra, ni afirmando ni negando, porque se trata: *a)* ó de una cuestión puramente metafísica, y de metafísica la más elevada (posibilidad ó imposibilidad de la creación), y profunda; ó *b)* de un hecho concreto y singular, el hecho del acto de la creación. En uno y otro caso, en una ú otra significación, los términos y la solución del problema están fuera de toda ciencia propiamente dicha, porque

están fuera de toda experiencia. ¿Es por ventura que los que atacan y niegan la creación del mundo y del hombre en nombre de la ciencia, presenciaron el primer origen del mundo y del hombre y observaron el modo con que comenzaron á ser? ¿Es por ventura que han demostrado, y demostrado experimentalmente, la imposibilidad de la creación divina? Ya hemos visto en los artículos anteriores cuán lejos está la ciencia de haber demostrado ninguno de los extremos citados.

Por eso vemos que los hombres de verdadera ciencia, los hombres que saben y quieren atenerse á los procedimientos propios de ésta, sin traspasar sus límites, sin apartarse nunca del camino de la observación y de la experiencia, sin apoyarse en inducciones incompletas é inexactas, sin abandonar el método experimental, jamás conceden su asentimiento á conclusiones, prematuras por lo menos y aventuradas, sino que, separando con cuidado lo cierto de lo dudoso, lo erróneo de lo verdadero, se encierran en prudente, y pudiéramos decir *científica reserva,* cuando se trata de cosas inexploradas é inexplorables por la experiencia, como son los orígenes primeros de las cosas, los orígenes del mundo y del hombre. En esta materia todos los hombres de ciencia deberían seguir el ejemplo y adoptar las ideas de Quatrefages, cuando, en su citado libro *La Especie humana,* escribe lo siguiente: «En la cuestión de los orígenes, algunos hombres eminentes en la ciencia, de imaginación rica, han creído poder pres-

cindir de la observación y de la experiencia.

»Otros han resistido la corriente del día y han permanecido fieles al método, que es madre de la ciencia moderna, siendo de notar que éstos, como los más fogosos partidarios de las doctrinas que llaman avanzadas, han aplaudido todo progreso verdadero y han acogido con el mismo favor toda concepción nueva que esté basada en la observación y en la experiencia. Pero cuando se les han propuesto cuestiones insolubles, y que tal vez lo sean siempre, no han vacilado en contestar : *nada sabemos*.... Me atrevo á decir que he formado sin miedo siempre en las filas de esta falange, á la que en definitiva pertenece el porvenir. He aquí por qué á los que me preguntan sobre el problema de nuestros orígenes, no vacilo en responderles en nombre de la ciencia : *Nada sé*[1].»

Tal es el lenguaje que usar debe el verdadero sabio ; tal es el lenguaje que emplean en la materia, aun aquellos que, no ocultando sus ideas y predilecciones ateo-materialistas, no quieren abandonar el método y los procedimientos legítimos de la ciencia, y se resignan por lo mismo, como Bois-Reymond, á pronunciar el veredicto *ignoramus,* cuando se les presenta el problema del tránsito de la nada al ser, de la fuerza y la materia al pensamiento. Los que en nombre de una ciencia, cuya naturaleza desconocen y cuyo método no practican, proclaman la incompatibilidad

[1] *La Especie humana*, lib. II, cap. II.

de ésta con la Biblia, sobre todo cuando se ventilan los problemas relativos al origen de las cosas, no merecen el nombre de verdaderos sabios, son los *dilettanti* y las tropas ligeras de la ciencia, como los apellida Claudius.

Sin duda que Hæckel no merece ni puede ser contado entre estas tropas ligeras, si se considera el conjunto de sus trabajos científicos y lo vasto de sus investigaciones; pero hay ocasiones en que uno se siente inclinado á darle colocación entre aquéllas, en vista de sus inducciones gratuitas y de sus conclusiones prematuras y aventuradas, siendo de notar que hasta sus mismos correligionarios le achacan este defecto [1], que lo es ciertamente, y muy vituperable, en hombres que sólo conceden valor é importancia para alcanzar la

[1] Comparando Vogt la reserva y circunspección de Quatrefages con las aventuradas afirmaciones de Hæckel, en orden precisamente al problema que aquí discutimos, ó sea el darwinismo antropológico, escribe lo siguiente: «Si Quatrefages, con modestia excesiva, dice: *Nada sé*, Hæckel, por el contrario, lo sabe todo. Para este último, nada hay obscuro; todo está comprobado de un modo eminente. Desde la mónera amorfa hasta el hombre que habla, todas las etapas están determinadas por inducción y distribuidas en veinte ó veintidós fases, clasificadas en las épocas zoológicas correspondientes. Nada falta allí. Desgraciadamente, ese árbol genealógico tan completo, tan bien ordenado, tiene un solo defecto, parecido al del caballo de Rolando: le falta por completo la realidad, como faltaba la vida al caballo del paladín. Todos los grados de la escala zoológica están constituidos por seres imaginarios, de los cuales no se han encontrado ni vestigios siquiera en tiempo alguno, pero que, á pesar de esto, deben considerarse como enteramente reales. Si no han sido hallados todavía, se hallarán más tarde, ó bien eran seres que no podían conservarse en las capas de la tierra».

verdad, á la experiencia y la observación, á los hechos positivos y comprobados por aquéllas.

Al establecer arriba, como verdad bíblica y católica ó revelada, que el primer hombre debió su origen y su ser á una acción directa y especial de Dios, indicamos ya que esta verdad bíblica, que se refiere en primer término al alma racional de Adán producida *ex nihilo* por Dios, no prejuzgaba la cuestión referente al modo con que fué producido el cuerpo del primer hombre, y también acerca de la formación del cuerpo de la primera mujer. Sobre este último punto, secundario sin duda en la cuestión presente, nada tenemos que añadir á lo consignado anteriormente, en orden al diferente sentido que puede darse á los pasajes bíblicos sobre la formación de la primera mujer, sin incurrir en la nota de herejía.

Veamos ahora si podemos marchar por el mismo camino con respecto á los textos ó pasajes bíblicos que contienen la narración de la creación del hombre, en la parte relativa á la producción del cuerpo. Es incontestable que en estos pasajes ó textos, lo mismo que en los referentes á la formación de Eva, si nos atenemos al sentido literal y obvio, á la vez que á las interpretaciones generales de los Padres de la Iglesia, de los exegetas y de los teólogos, parece procedente admitir como cosa cierta que el cuerpo de Adán fué formado por Dios del polvo ó barro de la tierra, es decir, que Dios comunicó al polvo la disposición, la forma, los órganos y demás condiciones necesarias

para recibir el alma racional, para ser vivificado por ella y cooperar al ejercicio de las operaciones ó facultades[1] que distinguen y ennoblecen al hombre; que Dios lo formó por sí mismo, de una manera directa y sin intervención de otros agentes naturales, al menos corpóreos ó materiales, según enseña terminantemente Santo Tomás, haciéndose aquí, como siempre, eco de la enseñanza tradicional[2] y autorizada de los antiguos Doctores de la Iglesia. *Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit, quod primum corpus homini immediate formaretur a Deo.*

He dicho *agentes naturales, al menos corpóreos,* porque, según arriba queda indicado, esta producción inmediata del cuerpo humano no excluye, en opinión del mismo Doctor Angélico, la intervención ó ministerio de los ángeles. Y precisamente esta idea de Santo Tomás es la que nos da ocasión y fundamento para examinar si

[1] «Finis autem proximus humani corporis, escribe á este propósito Santo Tomás, est anima rationalis, et operationes ipsius; materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione, secundum convenientiam ad talem formam, et ad tales operationes.» *Sum. Theol.*, 1.ª p., cuest. XCI, art. 3.º

[2] «*Sumpsit Deus*, escribe San Ireneo, *limum de terra, et formavit hominem.*» Y San Juan Damasceno: «*Sic Deus hominem manibus suis condidit, ut corpus de terra effingeret, animam autem ratione et intelligentia præditam, per insuflationem ei tribueret, id quod divinam imaginem appellamus*». *De fide*, lib. II, cap. XII.

puede admitirse, sin violentar la exegesis bíblica, y sobre todo sin incurrir en sentencia herética, que el cuerpo humano del primer hombre adquirió, ó al menos pudo adquirir las condiciones orgánicas convenientes para recibir el alma racional por medio de un desarrollo anterior, por medio de una transformación ó evolución progresiva de otro organismo.

Que semejante teoría ó modo de explicar y entender el origen y formación del cuerpo de Adán no puede calificarse de contrario á la revelación, parece deducirse del hecho que la Iglesia no ha reprobado hasta hoy, ni ha declarado inadmisible en el terreno cristiano, la opinión de Mivart. Este publicista inglés, cuya ciencia teológica no es inferior á sus conocimientos en ciencias físicas y naturales, no tiene reparo en admitir como probable que el cuerpo del primer hombre fué el resultado y como término de una evolución ó transformación sucesiva, realizada en y por medio de especies de animales, sin perjuicio de que el alma racional que informó y vivificó este cuerpo humano, ó, digamos acaso mejor, este cuerpo animal con la organización y disposiciones necesarias para esa información y vivificación, fuera creada é infundida por Dios en dicho cuerpo, en unión del cual constituyó la naturaleza íntegra y específica de Adán.

No seré yo quien se permita calificar con nota alguna desfavorable la opinión del teólogo inglés, mientras que sea respetada, ó tolerada al menos,

por la Iglesia, único juez competente para fijar y calificar las aserciones teológico-dogmáticas, y para decidir acerca de su compatibilidad é incompatibilidad con la Sagrada Escritura.

Pero si, saliendo de este terreno, colocamos la cuestión en el terreno puramente filosófico y científico, la opinión del teólogo inglés parece inadmisible, ó, al menos, poco probable. Por de pronto, si nos atenemos á las reglas generales de la hermenéutica y á una exegesis racional, es preciso admitir que la narración bíblica entraña el sentido de que Dios, al crear al primer hombre, lo hizo comunicando al polvo la forma de hombre, tanto más cuanto que el texto hebraico, en lugar de decir, como el de la Vulgata: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ*, dice que *formavit Dominus Deus hominem pulverem de terra*, palabras que parecen expresar que el objeto de Moisés fué significar que el polvo fué el sujeto en que se recibió la acción formadora de Dios.

Examinemos ahora la cuestión en el terreno filosófico-científico. Supone Mivart que no hay inconveniente en admitir que el cuerpo de Adán, que el primer cuerpo á que se unió un alma racional creada por Dios, fué formado sucesivamente y por medio de transformaciones ascendentes, por virtud de las generaciones de animales anteriores. Según esta teoría, hubo un momento en que la bestia *B* tuvo en su vientre un cuerpo dotado de la organización conveniente y de todas

las condiciones y disposiciones necesarias para recibir el alma racional y constituir un hombre en virtud de esta unión, lo cual vale tanto como decir que hubo un momento en que la bestia *B* tuvo en su vientre un cuerpo igual al que tiene una mujer ahora en virtud de la generación humana. La consecuencia natural y lógica de semejante hipótesis es que del primer hombre podría decirse con toda verdad que fué descendiente del animal; en otros términos, que la bestia *B*, que tuvo en su vientre al referido cuerpo humano, y el macho *A*, que intervino ó concurrió á su generación con la hembra *B*, pueden apellidarse y son los progenitores, los padres del primer hombre. La razón de esto es clara, y no menos clara y evidente la legitimidad de la deducción, toda vez que, en la hipótesis mencionada, el macho *A* y la hembra *B* contribuyeron é influyeron para la producción y existencia del primer hombre en las mismas proporciones con que hoy contribuyen é influyen los padres humanos para la generación y existencia de sus hijos. El hombre *C*, por ejemplo, en tanto se dice y es hijo de Pedro y de María, en cuanto y porque éstos, y mediante la generación, producen un cuerpo organizado en la forma conveniente y con las disposiciones necesarias para ser informado y vivificado por el alma racional; y por esta razón, ó en este sentido, decimos, como observa Santo Tomás, que el hombre engendra á su semejante *(homo generat sibi simile, in quantum per virtutem seminis ejus disponitur mate-*

ria ad susceptionem talis formæ), ó sea otro hombre. Luego si en virtud de la generación realizada por el macho *A* y la hembra *B*, su feto adquiere la organización ó disposición conveniente para recibir el alma racional, claro es que los dos animales indicados podrán apellidarse padres y progenitores del primer hombre en el mismo sentido y con el mismo derecho con que Pedro y María se dicen padres del hombre *C*, por haber producido un feto con la organización y disposiciones necesarias para recibir el alma racional. Y poco importa, en la materia, que la infusión del alma racional y la consiguiente información y vivificación del feto, como feto humano, se haya verificado mientras el feto permaneció en el vientre de su madre ó después de salir de éste, porque en uno y otro caso siempre será verdad el hecho de que el feto aludido adquirió la organización oportuna, las disposiciones necesarias para convertirse en cuerpo humano, mediante el advenimiento del alma racional, por la acción de los animales que influyeron en su generación y consiguiente organización. Esto sin contar que el segundo extremo de la hipótesis, la infusión y animación del feto ó cuerpo organizado al efecto, después de salir del vientre de la madre, sería una especie de transformación de un animal en un hombre, que trae á la memoria las transformaciones ó metamorfosis de los antiguos poetas gentiles.

En resumen: si admitimos la teoría de Mivart en toda su crudeza, en su sentido más riguroso,

es decir, en el sentido de que el cuerpo humano de Adán, el cuerpo en que Dios crió é infundió el alma racional, y de cuya unión resultó la constitución específica y personal del primer hombre, fué un cuerpo que recibió su organización humana, sus últimas disposiciones, para recibir el alma racional y constituir con ella, en virtud de esta unión, la naturaleza ó esencia completa de Adán, es preciso admitir también que el primer hombre, al menos, desciende de los brutos, y que éstos son ó fueron sus progenitores, como decir suelen los partidarios del darwinismo antropológico. Sin embargo, esta comunidad de lenguaje, posible entre Mivart y el darwinismo antropológico, no entraña en manera alguna comunidad de ideas en cuanto al fondo y á la esencia del problema antropológico; porque mientras la progenie y descendencia simio-humana, admitida por el teólogo inglés, se refiere al cuerpo exclusivamente, la descendencia simio-humana enseñada por los secuaces del darwinismo antropológico, se refiere también al alma humana ó racional, á la que consideran como evolución ó transformación del alma sensitiva de los animales. Sería, por lo tanto, injusto á todas luces colocar á Mivart entre los representantes del darwinismo antropológico, toda vez que entre este último y la teoría del teólogo inglés, aun tomada en su sentido más amplio, existirá siempre una distancia inmensa, toda la distancia que media entre el alma humana creada por Dios é infundida al cuerpo humano, y el alma humana

producida por generación animal, *ex virtute seminis,* y por evoluciones progresivas de los animales inferiores y hasta de las plantas.

Pero esta diferencia entre la teoría darwinista y la teoría de Mivart resultaría más radical y profunda, á la vez que la concepción del último resultaría menos apartada de la narración mosaica, si en lugar de tomarla en el sentido rígido mencionado, se tomara en un sentido más restringido y menos absoluto; en otros términos: si se limitara á la afirmación de que el cuerpo humano de Adán, el cuerpo que Dios tomó para crear é infundir en él el alma racional, no fué el polvo inanimado de la tierra, sino un cuerpo orgánico y animado que hubiera recibido ya algunas formas intermedias, pero sin tener todavía la organización ni las disposiciones necesarias para recibir el alma racional; de manera que Dios, antes de infundir ésta en el cuerpo, comunicó á éste la organización conveniente, las disposiciones últimas para que pudiera denominarse cuerpo humano, con la aptitud necesaria para recibir el alma racional, y en unión con ella constituir la naturaleza y la personalidad humanas.

Y aquí bueno será recordar lo que arriba hemos consignado, á saber, que Santo Tomás, al propio tiempo que afirma que la formación del cuerpo del primer hombre fué realizada por Dios inmediatamente del polvo ó barro de la tierra, admite como posible alguna preparación, ó sea formación previa del cuerpo humano, verificada

por ministerio de los ángeles, y la intervención que pudieron tener los ángeles, pudieron tenerla otras fuerzas de la naturaleza, como los animales inferiores y anteriores al hombre. Téngase además presente lo que al tratar del origen de plantas y animales, y al hablar de las generaciones espontáneas, expusimos, en orden á las ideas de San Agustín en la materia, ó sea en orden á las *razones seminales,* que el Obispo de Hipona considera diseminadas por todas partes en la naturaleza desde la formación de sus primeros cuerpos y elementos. Si consideramos ahora que Santo Tomás, lejos de rechazar esta doctrina de San Agustín, la admite, comenta y explica en diferentes lugares de sus obras, dando el nombre de razones seminales á las fuerzas ó energías celestes y terrestres que influyen en la producción de los diferentes efectos de la naturaleza [1], y afirmando que preexisten en los cuerpos ó seres naturales, bien podría admitirse que la teoría de Mivart, tomada en el sentido parcial y restringido arriba indicado, no es incompatible con la exegesis católica de los pasajes ó textos bíblicos referentes á la producción de Adán, como tampoco es incom-

[1] «Et ideo concedo, escribe el Santo Doctor, quod rationes seminales dicuntur virtutes activæ completæ in natura cum propriis passivis, ut calor, et frigus, et forma ignis, et virtus solis et hujusmodi; et dicuntur seminales, non propter esse imperfectum quod habeant, sicut virtus formativa in semine, sed quia rerum individuis primo creatis hujusmodi virtutes collatæ sunt per opera sex dierum, ut ex eis, quasi ex quibusdam seminibus, producerentur et multiplicarentur res naturales.» *Sentent.*, lib. II, dist. 18, cuest. 1.ª, art. 2.º

patible con la doctrina é ideas generales de San Agustín y Santo Tomás en la materia. Los escritores católicos que discuten estos problemas no deben olvidar que el Doctor Angélico expone, sin rechazarla, antes bien aprobándola implícitamente, la interpretación genesíaca de San Agustín, según la cual Dios, al crear los elementos, la tierra y los astros, constituyéndolos en sus propias naturalezas, produjo á la vez, no en sus propias naturalezas, sino en sus virtudes ó razones seminales, — *in rationibus seminalibus,* — las plantas, los animales y los hombres,—*animalia, plantas et homines,*—los cuales fueron formados después según sus propias naturalezas [1], no siendo necesario advertir que en la parte referente á los hombres, esta doctrina tiene aplicación al cuerpo solamente y no al alma, con respecto á la cual ni San Agustín ni Santo Tomás admiten preexistencia *in rationibus seminalibus,* toda vez que es producida por creación *ex nihilo.*

Las reflexiones que anteceden pueden resumirse y ampliarse á la vez en las siguientes conclusiones:

1.ª Hoy por hoy no tenemos derecho á reprobar ó rechazar como contraria á la fe cristiana, ni á la revelación contenida en la Biblia, la hipó-

[1] «Augustinus enim vult, in ipso creationis principio, quasdam res per species suas distinctas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora cœlestia, et substantias spirituales; alia vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas et homines, quæ omnia postmodum in naturis propriis producta sunt.» *Sentent.*, lib. II, dist. 12.ª, cuest. 1.ª, art. 2.º

tesis de Mivart, la hipótesis que admite la posibilidad de que el cuerpo del primer hombre, el organismo que recibió el alma racional creada por Dios é infundida en Adán, haya sido un cuerpo que recibió la organización conveniente para recibir el alma humana, no directa é inmediatamente de la mano de Dios, sino por virtud de la acción de otros seres animados anteriores, más ó menos perfectos y similares al hombre por parte del cuerpo. Sin embargo, esta hipótesis ofrece graves inconvenientes en el terreno puramente filosófico y científico.

2.ª Estos inconvenientes desaparecen, ó se atenúan al menos, poniendo en contacto y relación la hipótesis de Mivart con la idea que apunta Santo Tomás acerca de la posibilidad de que causas ó agentes distintos de Dios hayan intervenido en la formación del cuerpo de Adán, ó sea en la preparación previa del mismo, hasta llegar á un grado más ó menos perfecto de desarrollo, pero reservando siempre á la acción de Dios la preparación última y como la disposición orgánica próxima para recibir el alma racional. De esta manera, y según esta concepción del Doctor Angélico, se salva el fondo de la hipótesis de Mivart, sin perjuicio de la acción directa é inmediata de Dios en la formación del cuerpo del primer hombre, acción que parece exigir la exegesis bíblica tradicional.

3.ª Considerada en general la hipótesis de la preexistencia de un cuerpo orgánico y animado

para el primer hombre, se halla en relación y armonía con las ideas de Santo Tomás acerca del proceso seguido por la naturaleza en la generación de los seres animados, sin excluir al hombre. En la cual generación, según el Doctor Angélico, se verifica un verdadero desarrollo ascendente de vida, no por vía de evolución transformadora, como pretende el darwinismo, sino por vía de sucesión de un principio vital superior ó más perfecto—*tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multæ generationes intermediæ,*—á otro inferior y menos perfecto. En la producción del hombre, como en la de los animales, tiene lugar una sucesión ascendente de formas substanciales, mediante las cuales el cuerpo destinado á formar parte del hombre adquiere la organización conveniente, las disposiciones últimas para recibir el alma inteligente, la cual, al ser infundida en el cuerpo, é informando y vivificando á éste, excluye el alma sensitiva que antes la informaba y vivificaba [1], así como la sensi-

[1] Saben bien los que han leído las obras de Santo Tomás, que son muchos los lugares en que expone y desenvuelve esta doctrina. Nosotros nos limitaremos á transcribir el pasaje siguiente, que sintetiza bastante bien su pensamiento: « Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias. Et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimæ formæ et generationes intermediæ, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quæ primo inest, cum embryo vivit vita plantæ, corrumpitur, et succedit anima per-

tiva había sucedido á la nutritiva ó vegetal. De conformidad con las ideas que anteceden, D'Estienne observa con razón que la creación de un alma espiritual y racional que se asimile, ó, diríamos mejor, que absorba y contenga virtualmente la vida propia de un organismo anteriormente formado, no envuelve concepto alguno contradictorio ni incompatible con el texto sagrado. Esto quiere decir que si, andando el tiempo, la biología, la antropología, la paleontología, con las demás ciencias físicas y naturales, llegaran á demostrar—cosa difícil por cierto—que el organismo humano está y estuvo relacionado y ligado con otros organismos anteriores é inferiores, no habría fundado motivo para escándalo ni perturbación alguna por parte del hombre de fe católica, siempre que esa relación y enlace no se hicieran extensivos al alma racional; siempre que permaneciera incólume la creación por Dios del alma racional en el primer hombre con los caracteres de inteligencia y libertad, y con los atributos necesarios para constituir con el organismo mencionado la especie y personalidad propia del hombre.

En todo caso, será conveniente no perder de vista, en cuestión tan compleja y difícil de suyo, la reserva y las máximas exegético-bíblicas recomendadas y practicadas por los antiguos Padres

fectior, quæ est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet præcedentes fuerint virtute seminis». *Contra Gent.*, lib. III, cap. LXXXIX.

de la Iglesia. Lo cual es tanto más oportuno y hasta indispensable , cuanto que á este problema concreto sobre el origen y manera de producción del cuerpo del primer hombre, puede aplicarse, guardada la proporción debida, la doctrina arriba citada de Santo Tomás en orden al origen y producción del universo mundo , cuando escribe: *Circa mundi principium, aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet , scilicet , mundum incepisse creatum : quo autem modo et ordine factus sit , non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione Sancti salvantes, diversa tradiderunt.*

ARTÍCULO V.

EL DARWINISMO ANTROPOLÓGICO Y EL ORIGEN DE LAS ALMAS HUMANAS.

Acabamos de ver en el artículo anterior que el darwinismo antropológico no tiene derecho alguno para rechazar en nombre de la ciencia la narración mosaica referente al origen por creación del alma de nuestros primeros padres. ¿Tendrá derecho para proclamar en nombre de la ciencia que, al menos, las almas posteriores á las de los primeros padres, las almas de los individuos humanos que hoy nacen y mueren, deben su origen á la evolución transformativa de fuerzas y organismos anteriores, y no á la acción creadora, á la acción de Dios, independiente de la materia y de todas las fuerzas y organismos de la naturaleza? He aquí lo que vamos á examinar ahora, exponiendo y discutiendo con brevedad las opiniones y teorías principales excogitadas y seguidas en la materia.

Dejando á un lado la teoría ultramaterialista de Epicuro y Lucrecio, con sus maestros Leucipo y Demócrito, para quienes el alma humana no pasaba de ser un cuerpo más ó menos sutil, por más que la de algunos materialistas modernos no se aparte mucho en realidad de aquella antigua con-

cepción, y haciendo caso omiso también de la teoría panteista, por más que ocupe lugar muy importante en la historia de la filosofía, ya se trate de la filosofía de la época anterior al Cristianismo, ya de la posterior á éste [1], sólo haremos aquí

[1] Santo Tomás refuta esta fase del panteismo con energía y sólidas razones, entre las cuales citaremos solamente la siguiente, fundada en la inmutabilidad absoluta y omnímoda de la esencia divina, siendo así que la experiencia nos enseña claramente que el alma humana está sujeta á variaciones y modificaciones. «In anima manifeste apparet variatio secundum scientiam et virtutem, et eorum opposita; Deus autem est omnino invariabilis, et per se, et per accidens: non igitur anima potest esse de divina substantia.»

No menos clara y concluyente es la prueba fundada en la actualidad pura y la indivisibilidad absoluta de la esencia divina. «Omne illud ex quo fit aliquid, est in potentia ad id quod fit ex eo; substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid, cum sit actus purus: impossibile est igitur, quod ex substantia Dei fiat anima, aut quodcumque aliud.» *Sum. C. Gent.*, lib. II, capítulo LXXXV, n. 3.

Lo que principalmente dió origen al panteismo en su fase antropológica fué, por parte de algunos, la dificultad que experimentaban en concebir la existencia de cosas inmateriales, y, por parte de otros, el considerar la energía intelectual, el entendimiento humano, como incapaz de estar unido al cuerpo, como un ser separado en absoluto de éste, siendo de notar que algunos católicos se arrimaban á esta última opinión, según el Doctor Angélico.

«Quidam enim posuerunt, nullam substantiam incorpoream esse; unde nobilissimum corporum Deum esse dicebant, sive hoc esset aer, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponebant, et de natura hujusmodi corporis animam esse dicebant.... Et ex hac radice pullulavit positio Manichei.

»Quidam vero posuerunt intellectum omnium hominum esse unum.... et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, id est intellectum, quo intelligimus, esse divinæ naturæ; unde et a quibusdam no-

mención de aquellas que ofrecen alguna relación más ó menos lejana con la concepción del darwinismo antropológico, las cuales pueden reducirse á las siguientes :

A) *La teoría de la preexistencia.*

El famoso Orígenes, desenvolviendo y aplicando á la economía cristiana, con respecto á la diversa condición de los hombres, la concepción platónica sobre las almas, decía :

a) Que en un principio Dios crió muchos espíritus, todos iguales entre sí.

b) Que habiendo pecado muchos de estos espíritus, Dios creó el mundo de los cuerpos con el fin de encerrar en los mismos los espíritus que habían pecado, sirviéndoles estos cuerpos de cárcel y castigo.

c) Que los cuerpos á que fueron destinados y unidos los espíritus que habían pecado, estaban en relación y proporción con la mayor ó menor gravedad del pecado de éstos, resultando de aquí que aquellos cuyo pecado era menos grave fueron destinados y unidos á los cuerpos celestes; los que cometieron pecados más graves, á los cuerpos obscuros y fríos; y, finalmente, los espíritus cuyo pecado fué de gravedad media, fueron destinados á morar en los cuerpos humanos, y

stri temporis christianæ fidei professoribus ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est expresse, quod intellectus agens sit Deus.» *Ibid.*, n. 7.

son, por consiguiente, los que llamamos almas racionales.

Aunque Orígenes guarda silencio acerca de la transmigración de las almas de un cuerpo humano á otro, es claro que ésta nace espontáneamente de su doctrina. Así es que fué enseñada después por algunos herejes, y ha sido reproducida en nuestros días, bajo diferentes formas, por los partidarios del espiritismo; de manera que en cierto sentido se verifican hoy las palabras de Santo Tomás, cuando, después de mencionar la opinión de Orígenes, añade que ésta había permanecido hasta la fecha entre los herejes, algunos de los cuales, como los maniqueos, enseñaban la transmigración de las almas humanas, equivalente á las encarnaciones y reincarnaciones de nuestros modernos espiritistas: *Quæ quidem opinio usque hodie apud hæreticos manet, quorum Manichæi eas etiam asserunt de corpore ad corpus transire.*

Esta teoría, que según queda indicado, y según el mismo Santo Tomás, fué excogitada por Orígenes para dar razón de la variedad y distinción que observamos entre los diversos seres que componen el universo, según que unos son más nobles y perfectos que otros, y principalmente por parte de los hombres, según que unos son más ó menos felices que otros, tanto en el orden de la naturaleza como en el orden de la gracia, lo mismo por parte de las perfecciones y cualidades naturales que por parte de las perfecciones

y cualidades sobrenaturales ó cristianas[1]; en una palabra: para dar razón suficiente de la existencia de cosas tan diferentes y distantes entre sí como son las cosas que componen el universo mundo, y principalmente la existencia y distribución del bien y del mal entre los hombres: *propter multam distantiam inventam, tam in rebus naturalibus, quam in rebus humanis.*

Consideramos innecesario discutir, ni siquiera con brevedad, esta concepción de Orígenes, en atención á que poco ó nada tiene que ver con el darwinismo antropológico. Porque si se trata de la fase moderna, ó de lo que pudiéramos llamar

[1] Merece leerse la exposición clara y sintética que hace el Doctor Angélico de la teoría de Orígenes y de las objeciones ó dificultades que la hicieron brotar en la mente del autor del *Periarchon.* He aquí sus palabras:

«Volens enim (Origenes) resistere antiquorum hæreticorum objectionibus, et erroribus, qui ostendere nitebantur diversam naturam boni et mali esse in rebus ex contrariis auctoribus, propter multam distantiam inventam tam in rebus naturalibus quam in rebus humanis, quam nulla merita præcessise videntur, scilicet quod corpora quædam sunt lucida, quædam obscura; quidam homines ex barbaris, quidam ex christianis nascuntur, coactus est ponere omnem diversitatem in rebus inventam, ex diversitate meritorum, secundum Dei justitiam processise. Dicit enim, quod Deus, ex sola sua bonitate, primo omnes creaturas æquales produxit, et omnes spirituales et rationales, quæ per liberum arbitrium diversimode sunt motæ; quædam adhærentes Deo plus vel minus, quædam ab eo recedentes plus vel minus, et secundum hoc.... diversitatem creaturarum corporalium Deum instituisse; ut nobilioribus corporibus, nobiliores substantiæ spirituales adjungerentur, ut diversimode corporalis creatura spiritualium substantiarum diversitati, quibuslibet modis aliis deserviret.» *Sum. C. Gent.*, lib. II, cap. XLIV.

transformación espiritista de aquella concepción, abrigamos el convencimiento de que los representantes serios del mencionado sistema antropológico darwinista, no están dispuestos á admitir los *perispiritus,* con las encarnaciones, reincarnaciones, cuerpos sutiles, invocaciones, apariciones, etc., del moderno espiritismo. Y si se trata de la concepción primitiva y propia del antiguo Maestro del Didascáleo, es evidente que semejante concepción está más distante de la concepción darwinista que la cristiana ó católica, toda vez que, para Orígenes, las almas racionales son espíritus completos é independientes de la materia, como los ángeles, y sólo se unen al cuerpo accidentalmente, como una esencia completa á otra completa; mientras que, según la concepción de la filosofía cristiana, *a)* el alma se une al cuerpo esencialmente, es decir, para constituir con él una esencia y una substancia y una persona; *b)* comienza á existir al mismo tiempo que el cuerpo humano, como tal cuerpo humano y no antes; *c)* depende del cuerpo para el ejercicio de sus diferentes funciones vitales, sensitivas, intelectuales y morales, aunque de diversa manera y en proporciones desiguales.

Por lo demás, si fuera necesario examinar esta concepción origenista, bastarían las dos observaciones siguientes para descubrir su inexactitud. Primera: según esta teoría, la variedad de cuerpos que existe en la naturaleza y componen el universo, sería una variedad no intentada por el

Creador, sino accidental y resultado de sucesos extraños á la voluntad divina, y, como observa oportunamente el Doctor Angélico, habría que decir que si existe un sol nada más y no muchos, es porque entre las almas criadas al principio, hubo una solamente cuyo pecado exigía la unión ó inclusión en un cuerpo como el sol [1]; de manera que, á ser verdadera la concepción de Orígenes, sería necesario afirmar que la existencia de uno ó muchos soles es una cosa puramente casual, porque casual es que entre la muchedumbre incalculable de almas ó espíritus criados al principio, sólo uno cometió pecado en relación con el cuerpo solar, ó que mereciera ser unido á éste.

Segunda: si las que llamamos almas racionales fueron unidas á los cuerpos humanos, sólo en castigo de pecados cometidos durante su existencia independiente, ó digamos angélica, resulta que el hombre, lejos de poder apellidarse con justicia el rey de la creación; lejos de ser la parte principal del universo que vemos y habitamos; lejos de ser un ser nobilísimo de suyo, término y coronamiento de los seres inferiores animados y no animados, es un ser que existe como por ca-

[1] «Si diversitas corporalis creaturæ sequitur diversos motus liberi arbitrii rationalis creaturæ, oportebit dicere quod causa quare est tantum unus sol in mundo, sit quia tantum una rationalis creatura sic mota est per liberum arbitrium, ut tali corpori mereretur adjungi: hoc autem fuit à casu, quod una tantum sic peccaret. Est igitur à casu, quod sit unus sol in mundo, et non ad necessitatem corporalis naturæ.» *Sum. C. Gent.*, lib. II, capítulo XLIV, núm. 11.

sualidad y *præter intentionem*, un ser que sólo existe como consecuencia y para castigar un pecado, un ser que no entraba en el plan primitivo del universo y de la creación.

Esto sin contar que la distribución desigual de bienes y males entre los hombres, lo mismo que la variedad de los cuerpos que constituyen el universo mundo, se pueden muy bien concebir y explicar, como lo hace la filosofía cristiana con Santo Tomás [1], sin buscar la razón suficiente de la misma en el mérito y demérito de estos ó aquellos seres.

Mayor afinidad y relaciones más íntimas con el darwinismo antropológico pueden señalarse en

B) *La teoría traduccianista,*

según la cual el alma racional del hijo es pro-

[1] Véase cómo el Santo Doctor rechaza la teoría de Orígenes, indicando al propio tiempo que la desigualdad que dió ocasión á dicha teoría, se puede concebir y explicar sin apelar á la preexistencia y pecados de las almas humanas:

«Videtur autem Origenes non perpendisse, quod cum aliquid non ex debito, sed liberaliter damus, non est contra justitiam, si inæqualia damus, nulla diversitate meritorum pensata, cum retributio merentibus debeatur. Deus autem, ut supra ostensum est, ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit; unde diversitas creaturarum, diversitatem meritorum non præsupponit. Item, cum bonum totius, sit melius quam bonum singularum partium, non est optimi factoris diminuere bonum totius, ut aliquarum partium augeat bonitatem.... Factor igitur omnium, Deus, non faceret totum universum in suo genere optimum, si faceret omnes partes æquales; quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.» *Ibid.*, número 12.

ducida, lo mismo que su cuerpo, por la virtud seminal de los padres. Esta teoría, que, si damos crédito á San Agustín, fué enseñada por Tertuliano [1], es una teoría esencialmente materialista, porque entraña la negación de la espiritualidad del alma humana; la cual queda reducida á las proporciones de un cuerpo más ó menos sutil, afirmación inadmisible y perversa, como dice San Agustín: *quo, quid perversius dici potest?*

Así es que la filosofía cristiana, de acuerdo con la teología y la enseñanza católica, rechazó siempre con toda energía semejante modo de explicar el origen de las almas humanas, aun concretándonos á las posteriores á Adán; siendo de notar que Santo Tomás, que se distingue por su moderación al calificar las opiniones que impugna, califica ésta de herética—*hæreticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine;*—porque es imposible, dice, que una fuerza activa que resida en la materia extienda su acción á producir una cosa inmaterial como es el alma del hombre, principio intelectual que se eleva sobre toda materia, según se colige de la naturaleza

[1] «Nam et illi, qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt.» *Epist. ad Optat.*

El siguiente pasaje del mismo Tertuliano parece abonar la sentencia de San Agustín, cuando atribuye á su compatriota las ideas expresadas: «Hominis anima velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta, et genitalibus fæminæ foveis commendata cum omni sua paratura pullulabit, tam intellectu quam et sensu». *De Anima*, cap. XXVII.

de sus operaciones, algunas de las cuales, como el acto de entender ó razonar y el de querer ó deliberar y elegir, son superiores á toda materia, y aun durante la vida presente, no dependen de los órganos corporales, sino de una manera ocasional, indirecta y remota.

Menos distante de la enseñanza bíblica y de la doctrina católica, á la vez que más apartada del darwinismo antropológico, está:

C) *La teoría generacianista.*

Tomada esta teoría en general, y abstracción hecha del modo y medio con que se verifica la generación del alma, ó sea la producción de ésta por vía de generación, consiste en admitir que el alma del hijo nace y procede del alma de los padres, pero no mediante acción alguna corporal, ni menos por la virtud seminal, *ex vi seminis decisi*, en lo cual y con lo cual el generacianismo se distingue y aparta esencialmente del traduccianismo.

Sabido es que el problema relativo al origen de las almas humanas posteriores á la de Adán, fué uno de los que más atormentaron á San Agustín durante toda su vida. Después de haber examinado, consultado y discutido la cuestión por espacio de años y años, al llegar al término de su carrera, todavía no se atrevía á resolver si el alma racional procede de los padres por generación hasta llegar á Adán, ó si era producida por

Dios en cada individuo que nace. Sin embargo, este modo de expresarse que hallamos en su libro de las *Retractaciones* [1], revela cierto movimiento progresivo realizado en sus ideas acerca de la cuestión, toda vez que aquí sólo vacila entre la generación y la creación, al paso que antes, además de estas dos maneras de origen para nuestras almas, admitía también la posibilidad de su preexistencia y advenimiento al cuerpo humano recién producido, ora por ordenación de Dios, ora por voluntad propia, según confiesa el mismo, escribiendo á San Jerónimo [2], y según se desprende de otros lugares de sus obras [3], en los que

[1] «Quod attinet ad ejus originem, qua fit, ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, cum factus est homo in animam vivam, an similiter ita fiant singulis singuli (animi), nec tunc sciebam, nec adhuc scio.» *Retract.*, lib. I, cap. I.

[2] He aquí cómo se expresa en una de sus cartas al solitario de Belén: «Ego quidem ante aliquot annos, cum libros quosdam scriberem.... quatuor opiniones de animæ incarnatione, utrum ex illa una quæ primo homini data est cæteræ propagentur, an singulis quibusque novæ etiam modo fiant, an alicubi jam existentes, vel mittantur divinitus, vel sponte labantur in corpora, ita putavi esse tractandas, ut, quælibet earum vera esset, non impediret meam intentionem.... Ex quatuor opinionibus, quænam sit eligenda scire desidero».

[3] «De origine animarum, escribe en uno de éstos, quæ post primam datæ sunt vel dantur hominibus, non sum ausus aliquid definire, quia fateor me nescire.» *De Orig. An.*, lib. IV, cap. II.

Y en otro lugar: «Istarum autem quatuor de anima setentiarum, utrumne de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novæ fiant, an in corpora nascentium jam alicubi existentes, vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit». *De Libero Arb.*, cap. XXI.

su pensamiento sobre la materia permanece vacilante é indeciso.

En todo caso, no debe olvidarse que San Agustín, al admitir la posibilidad de que el alma racional proceda del alma de los padres, sobreentiende un modo especial y superior de procedencia, una generación oculta, misteriosa y, digamos, como espiritual é incorpórea—*incorporeum semen animæ, sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem,*—que no debe confundirse con la generación traduccianista, con la generación *ex semine corporali*.

Además de esta generación, que pudiéramos llamar espiritualista, como realizada por una virtud seminal incorpórea, admiten otros el origen de nuestras almas por generación, entendiendo por esta una especie de derivación del alma del padre á la del hijo, sin perjuicio de la unidad ó indivisibilidad de la primera. San Buenaventura, al hacer mención de esta especie ó manera de origen por generación, la compara á la participación ó comunicación de la luz entre dos ó más candelas: *Sicut ab una candela accenduntur multæ, sic ab anima per sui multiplicationem absque diminutione vivificantur multa corpora.*

De la teoría generacianista se aparta poco, si ya no decimos con más exactitud que coincide en el fondo y en la esencia con la misma, la teoría adoptada por Leibnitz, según la cual las almas racionales que poseen los hombres al nacer se hallan

precontenidas *in semine parentum*, en la virtud seminal de los padres ó antecesores, subiendo hasta Adán, en el cual existieron todas las almas humanas, encerradas ó contenidas en ciertos corpúsculos orgánicos [1]. No es difícil reconocer que esta teoría viene á ser, en cierto sentido, como una reminiscencia de la de Platón y Orígenes arriba mencionada; sin embargo, para eludir los inconvenientes de ésta, el filósofo alemán la modifica diciendo que las almas racionales, mientras están precontenidas en los corpúsculos orgánicos y seminales de los padres, carecen de razón ó de *apercepción*, la cual adquieren cuando se verifica la generación humana, «ya sea, dice Leibnitz, que exista algún modo natural de elevar un alma sensitiva á la perfección ó rango de alma racional (cosa que no admito fácilmente), ya sea que Dios comunique á esta alma sensitiva la razón por medio de cierta operación particular, ó sea por una especie de transcreación».

Que esta concepción de Leibnitz, ó si se quiere, esta especie de generacianismo es inadmisible en el terreno de la filosofía cristiana y racional, se colige fácilmente de las siguientes reflexiones:

1.ª La *transcreación* en que se funda, sobre ser una hipótesis puramente gratuita, carece de sentido filosófico; porque la producción de un

[1] «Je croirais, escribe este célebre filósofo, que les âmes qui seront un jour âmes humaines, ont été dans les semences et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé par consequent depuis le commencement des choses toujours dans une manière de corps organisé.» *Essais de Teod.*, 1.ª parte, núm. 91.

efecto, con dependencia de alguna cosa que le sirve de sujeto ó materia, no tiene nada de común con la verdadera creación, la cual envuelve la producción de una cosa *ex nihilo sui*.

2.ª Semejante concepción conduce lógicamente al sensualismo y prepara el camino para descender hasta el materialismo; porque, según ella, el alma racional no puede distinguirse substancialmente de la sensitiva, toda vez que es la misma substancia que antes era sensible, animal y orgánica, que vivificaba los corpúsculos seminales, sin más diferencia ni mutación que la *apercepción* ó razón que le sobreviene y se le añade en la generación humana. Excusado parece añadir que semejante doctrina conduce naturalmente á negar la distinción esencial y primitiva entre el hombre y el bruto.

D) *Teoría de Rosmini.*

Enseña este filósofo que el hombre, por medio de la generación, y como por su propia virtud ó energía, produce en el hijo un alma sensitiva, la cual es elevada al orden inteligible y se convierte, por decirlo así, en alma racional é inteligente, á causa de cierta luz y como iluminación superior producida en ella por Dios. De manera que la producción, existencia y esencia del individuo *A* ó *B*, son debidas simultáneamente á los padres del mismo, que engendran ó producen su alma sensitiva, á la manera que la engendran otros anima-

les en sus hijos, y á Dios, por cuanto éste, en el momento en que comienza á existir el animal humano, ó, digamos mejor, el alma sensitiva informando el feto humano, le comunica una luz superior [1], que la eleva y constituye en el orden inteligible, en la categoría de los seres inteligentes. Cuál sea la naturaleza de esa luz comunicada por Dios al alma del feto humano, que determina su elevación al orden intelectual y se transforma en alma racional, no aparece claro en las obras de Rosmini. Pero hay indicios y vehementes sospechas de que esa luz superior divina no es otra cosa más que la idea innata del ente posible, del *essere* que tan importante papel desempeña en los escritos del filósofo italiano. «Sin la idea del ser, escribe éste en su *Teosofía*, el espíritu humano, no solamente sería incapaz de toda operación racional, sino que, además, estaría privado de la facultad de pensar y de entender; en otros términos: dejaría de ser inteligente. Esta misma idea es la que constituye la luz de la razón.»

[1] Es de notar que esta teoría de Rosmini, que cualquiera creería original y moderna, fué enseñada ya en la Edad Media por algunos, según se desprende del siguiente pasaje de la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Después de mencionar algunas otras opiniones acerca del origen y modo con que el alma racional viene al feto y es producido el hombre, añade: «Et ideo alii dicunt, quod illa eadem anima, quæ primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis, quæ est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva; et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet, Dei de foris illustrantis». 1.ª part., cuest. 118, art. 2.º, ad 1.m

No es cosa difícil reconocer y probar que la teoría rosminiana es inadmisible en el terreno de la filosofía cristiana, porque además de ser una hipótesis gratuita, toda vez que no alega ninguna *razón* ni hecho que la apoye, es incompatible con la inmortalidad del alma humana. Según observa oportunamente Santo Tomás, ninguna cosa cambia de esencia por el advenimiento ó adición de alguna forma ó perfección accidental, y, por consiguiente, el advenimiento de una luz externa que sobreviene al alma sensitiva, siquiera esa iluminación proceda de Dios, no puede cambiar la naturaleza íntima, la esencia propia del alma sensitiva que recibe esa luz: luego si el alma sensitiva es mortal de su naturaleza y está sujeta á corrupción, sujeta á corrupción y mortal de su naturaleza será también el alma humana; porque si esa luz que viene de fuera es subsistente, es decir, una nueva y verdadera substancia, resultará entonces que el hombre tiene por lo menos dos almas, la sensitiva y la nueva substancia. Si ésta no es substancia, sino cierta perfección del alma preexistente,—que es lo más conforme á la teoría indicada,—se seguirá necesariamente que el alma intelectual del hombre se corromperá, es decir, dejará de ser, al corromperse el cuerpo humano: *Aut id quod causatur ex actione Dei est aliquid subsistens.... aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis; et sic ex necessitate sequitur, quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore.*

No es de extrañar que la Santa Sede haya reprobado recientemente la doctrina de Rosmini sobre este punto.

Por lo expuesto hasta aquí se ve que las teorías de Leibnitz y de Rosmini pueden y deben enumerarse entre las que pertenecen al generacianismo. Á través de sus explicaciones y atenuaciones, en una y en otra aparece, como resultado definitivo, que el alma racional, el alma en virtud de la cual el hijo que nace de los padres *A* ó *B* es hombre verdadero, no es una substancia producida *ex nihilo* mediante acción creadora de Dios, sin lo cual ninguna hipótesis ó teoría sobre el origen del alma humana tiene derecho para figurar entre las que se refieren al

E) *Sistema ó teoria creacianista.*

Sin entrar de lleno en el creacianismo, á él se aproximan *a)* algunos filósofos y teólogos modernos que parecen vacilar, como antiguamente San Agustín, entre el generacianismo y el creacianismo, entre los cuales ocupa lugar preferente Klee, quien, después de examinar las razones en pro y en contra de éste, permanece indeciso; *b)* y más todavía, el teólogo alemán Frohschammer, el cual rechaza la producción y origen del alma humana por medio de virtud alguna seminal corpórea ó incorpórea, y enseña expresamente que debe su origen á la creación, pero á una creación imperfecta y secundaria, á una creación parcial,

comunicada por Dios á la naturaleza humana.

Sin contar que esta teoría tiene todas las trazas de un expediente excogitado con el objeto de evitar los inconvenientes graves de las teorías generacianistas, sin admitir la creación directa y propiamente dicha del alma mediante la acción de Dios, ya se ha dicho arriba que, según la doctrina de Santo Tomás y de la mayor parte de los teólogos, la acción creadora es de tal naturaleza, tan elevada y tan exclusiva de Dios, que no es posible su comunicación á las cosas ó substancias criadas, por nobles y perfectas que sean.

Así, pues, el sistema creacianista, el verdadero creacianismo, enseña y afirma que el alma humana, el alma racional que existe en el hijo que nace al mundo, fué creada por Dios de la nada, fué producida directamente é infundida por el Creador en el feto humano en el oportuno momento. Cuál sea este momento y qué condiciones debe poseer el feto mencionado para recibir el alma racional y constituir un individuo humano, un *hombre,* mediante la infusión, información y vivificación realizada por el alma racional, es, hoy por hoy, uno de tantos secretos que la naturaleza oculta en su seno. Libre es la opinión en esta materia concreta, en el estado actual de la ciencia y mientras ésta no realice nuevos descubrimientos que permitan fijar las condiciones y la época precisa en que se verifica la unión del alma racional con el cuerpo. Bueno será advertir, sin embargo, que no debe confundirse ni identificarse esta

información ó infusión del alma racional, con la mera animación del feto. Son muchos los teólogos y filósofos, aun entre los cristianos, que afirman la creación, infusión y animación del feto por el alma racional desde los primeros tiempos de la generación, fundándose en que ya entonces el feto vive y está animado; pero la verdad es que hasta ahora no se ha demostrado que esa animación y esa vida procedan de la unión del alma racional, ó lo que es lo mismo, que sea vida racional y humana, y no vida de otro orden inferior, en armonía con la opinión más ó menos probable de Santo Tomás, quien, según hemos visto en uno de los artículos anteriores, admite una sucesión gradual y ascendente en la vida y animación del feto humano.

Sea de esto lo que quiera, es lo cierto que el darwinismo no ha demostrado hasta ahora, ni que el alma humana del hijo sea producida por evolución de la virtud seminal ó del alma sensitiva, ni que sea imposible la creación de la misma por Dios, y por consiguiente no tiene derecho alguno para rechazar en nombre de la ciencia esta verdad, la más conforme á la enseñanza de la Biblia, con la doctrina tradicional de los Padres de la Iglesia, con las definiciones conciliares y con el consentimiento ó sentido general de los fieles y de los teólogos católicos.

¿Qué deberemos inferir de lo expuesto hasta aquí? Que sería por lo menos temerario y próximo á error contra la fe, negar que las almas hu-

manas son creadas é infundidas por Dios en cada hombre que nace. He dicho *por lo menos,* porque si bien no existe una definición explícita, terminante, directa, de la Iglesia acerca de esta materia, es muy probable que la doctrina mencionada pueda considerarse como implícitamente definida, y con condiciones necesarias para ser clasificada entre las verdades que constituyen parte de la doctrina católica revelada, del depósito de la fe cristiana. Sin contar que ya en el siglo V el presbítero Gennadio enumera esta doctrina entre las verdades que forman parte de la fe cristiana, y como sentencia generalizada y admitida en la Iglesia católica [1], vemos que en el siglo XIII Santo Tomás la consideraba como formando parte de las verdades pertenecientes á la fe, aunque en épocas anteriores, y determinadamente en tiempo de San Agustín, no se había manifestado todavía claramente en la Iglesia y por la Iglesia [2] como

[1] «Credimus, escribía este sabio Doctor de la Iglesia oriental, animas hominum non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit, neque cum corporibus per coitum seminatas, sicut Luciferiani, et Cyrillus, et aliqui latinorum præsumptores affirmant, quasi naturæ consequentiam servantes. Sed dicimus creationem animæ solum Creatorem omnium nosse, et corpus tantum per conjugis copulam seminari.... ac formato jam corpore, animam creari et infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humana substantia.» *De Ecclesiast. dogmat.*, capítulo XIV.

[2] «*Eorum quæ sunt fidei,* escribe el Doctor Angélico en su Comentario al libro de Job, *quædam non sunt perfecte per Ecclesiam manifesta; sicut tempore Augustini nondum erat per Ecclesiam declaratum, quod anima non esset ex traduce*»; palabras que

verdad dogmática, como verdad perteneciente á la substancia de la fe cristiana, la creación de las almas humanas por Dios en cada hombre y para cada hombre que nace.

En igual sentido que Santo Tomás se expresaba tres siglos después su digno discípulo y hermano de hábito Melchor Cano. Comienza éste por establecer la oportuna distinción entre las verdades de fe, que lo son de su propia natuleza—*ex natura rei*—y las que lo son además con respecto á nosotros,—*quoad nos,*—pudiendo una cosa ser verdad de fe en el primer concepto y no en el segundo. Para que una verdad sea dogmática ó verdad de fe *ex natura rei,* basta que haya sido revelada por Dios á los Apóstoles ó á la Iglesia; pero para que lo sea *quoad nos,* se necesita además que nosotros sepamos que realmente ha sido revelada á la Iglesia, lo cual no siempre es fácil conocer con certeza mientras no tenga lugar alguna declaración explícita de ésta sobre el asunto, ó alguna declaración implícita de la misma mediante la tradición ó el consentimiento general de los fieles que componen la Iglesia. De aquí resulta que una sentencia que en alguna época era verdad de fe en sí misma,—*ex natura rei,*—pero que no lo era entonces *quoad nos,* llegue á serlo con el tiempo, ó en virtud de la definición dogmática de la Iglesia, ó en virtud de la tradición y consenti-

parecen indicar que, en opinión suya, la creación de las almas por Dios podía ya considerarse por entonces como verdad declarada por la Iglesia.

miento convenientes para que una sentencia pueda clasificarse entre las verdades de fe, que lo son, no sólo *ex natura rei*, sino también *quoad nos*. Tal sucede, añade el teólogo español, en la cuestión referente al origen del alma, cuestión que en tiempo de San Agustín no envolvía ninguna verdad de fe con respecto á los individuos que veían esa cuestión ventilada en pro y en contra de la creación; pero que hoy, en vista del unánime consentimiento de teólogos y fieles [1], debe considerarse como verdad perteneciente á la fe el origen de nuestra alma por creación y no por generación: *Nunc autem animam non per generationem, sed per creationem existere, sine dubio ad fidem illa quæstio pertinet.*

En realidad, puede decirse que la creación del

[1] He aquí el texto íntegro de Melchor Cano, que conviene tener presente por las aplicaciones de que es susceptible en otras cuestiones que se rozan con la fe y el dogma:

«Fidei quæstionem duobus modis interpretari possumus; et ex natura rei et quoad nos. Ex natura sua illa fidei quæstio est, quæ est a Deo Ecclesiæ revelata, quamvis a plerisque ignoretur. Ut Spiritum a Patre Filioque procedere, ipse Spiritus Apostolis revelavit. Item, animas sanctorum, statim ut a corpore exierint, videre Deum: de quibus licuit olim varie sentire, et sine fidei discrimine, aut affirmare, aut negare, cum neutra res, scilicet, erat plane ab Ecclesia definita. Ita quoad nos non semper fidei quæstiones illæ sunt habitæ, sed salva fide, viri quidam docti contrariam veritati sententiam tenuerunt quomodo asseruit. Augustinus, non esse fidei quæstionem, num anima rationalis ex traduce sit. Nunc autem, cum post ea tempora theologorum fideliumque omnium consensu firmatum sit, animam non per generationem, sed per creationem existere, sine dubio ad fidem illa quæstio pertinet.» *De loc. Theol.*, lib. XII, cap. XIII.

alma racional entró á formar parte del depósito dogmático en la Iglesia de Oriente, desde los primeros siglos del Cristianismo, y si en el Occidente tardó algún tiempo en completarse y afirmarse la tradición dogmática en la materia, debióse esto á las vacilaciones de San Agustín, cuya autoridad retardó el movimiento en favor de esta verdad, siendo causa de que algunos doctores eclesiásticos se acostasen á su opinión, contándose entre éstos nuestro San Isidoro, quien, entre las reglas de fe, establece la incertidumbre acerca del origen del alma humana: *quod incerta sit animæ origo.*

ARTÍCULO VI.

OJEADA RETROSPECTIVA Y CRÍTICA GENERAL DEL DARWINISMO.

Acabamos de ver en los artículos anteriores los numerosos y graves ataques que, á la sombra, ó, hablando con más propiedad, tomando el nombre del darwinismo, se han dirigido en nuestra época contra la doctrina católica en general y contra la Biblia en particular. Aunque en el decurso de este trabajo todavía tropezaremos alguna vez con las teorías más ó menos genuinamente darwinistas, es cierto, sin embargo, que los problemas discutidos en los artículos que preceden son los que abrazan los ataques principales que en nombre de esa doctrina se han dirigido contra la verdad bíblica. Conviene, por lo tanto, fijar las ideas en materia tan importante, y al efecto echar una rápida mirada sobre la discusión anterior y resumir el juicio crítico que merece el darwinismo, lo mismo en el orden religioso que en el orden puramente científico.

Aludiendo al libro que representa el código fundamental del darwinismo, al libro que sirvió y sirve de punto de partida para todas esas teorías esencialmente anticristianas, que tanto ruido hacen en nuestros días, decía Clemencia Royer que el libro de Darwin titulado *Del Origen de las*

Especies, aunque es libro de carácter eminentemente pacífico, «será objeto de los ataques del gran partido estacionario y cristiano, tan numeroso todavía en todas las Naciones europeas; pero al propio tiempo será un arma poderosa entre las manos del partido contrario, es decir, del partido liberal y progresista: *il sera une arme puissante entre les mains du parti contraire, c'est-à-dire du parti libéral et progresiste*».

Antes de pasar adelante, hagamos aquí una rectificación y una aclaración. Cierto es que el libro indicado de Darwin ha sido y es objeto de ataques por parte de los cristianos; pero sin contar que el libro ha sido y es combatido también por muchos que no son cristianos y no reconocen la autoridad doctrinal de la Iglesia, es una verdad innegable que los cristianos, al refutar el libro de Darwin, al rechazar la doctrina en dicho libro contenida, lo verificaron generalmente en nombre de la ciencia, echando mano del método científico, de la observación, de la experiencia y de la inducción, y haciendo caso omiso de sus relaciones con las enseñanzas bíblicas, por más que los escritores católicos reconozcan, por punto general, que algunas ideas ó puntos de vista de la concepción desarrollada por Darwin en su libro *Del Origen de las Especies,* no se compadecen fácilmente con el sentido literal y obvio de los textos bíblicos que contienen la historia de la creación del mundo escrita por Moisés. Pero ya hemos visto antes que el sentido literal y obvio de esos textos bíblicos no forma parte de la

verdad dogmática. Hay más todavía : en nuestra opinión, la doctrina expuesta por el naturalista inglés en el libro citado, ni lleva consigo la negación de verdad alguna que conste como revelada, ni tampoco es absolutamente incompatible con las máximas y condiciones esenciales de la exegesis bíblica tradicional.

He aquí ahora la aclaración que conviene hacer. Cuando la traductora y comentadora del libro titulado *Del Origen de las Especies* afirma que la doctrina de este libro será arma poderosa en manos de liberales y progresistas, debemos considerar estos últimos nombres como sinónimos aquí de ateos y materialistas, ó, si se quiere, de enemigos de toda revelación religiosa y divina.

Porque, en efecto, si pasamos revista á los representantes más autorizados del sistema darwinista, á la mayor parte de los que en universidades, en academias, en congresos científicos, en revistas, libros y periódicos, hablan y escriben invocando, con razón ó sin ella, las ideas de Darwin, y bajo la advocación de éste, veremos que todos ellos no invocan el nombre del naturalista inglés y del darwinismo sino como un medio cómodo, como un recurso de apariencia científica para llegar á la negación de la verdad cristiana, de toda religión positiva, pero principalmente á la negación de un Dios personal, Creador del universo mundo. Sobre todo, esta idea de la creación es la que más atormenta á los secuaces y amigos del materialismo y del ateismo, los cuales se consideran por lo

mismo muy felices cuando logran de alguna manera persuadirse y persuadir á otros que el darwinismo puede libertarlos para siempre de ese tormento ineludible, de esa pesadilla de la existencia de un Dios, creador del mundo y del hombre, y, por consiguiente, premiador y castigador del hombre.

Oigamos en prueba de esto á los más celosos propagandistas y á los representantes más afamados del darwinismo. Y comenzando por la citada Clemencia Royer, he aquí cómo se expresa con ocasión del origen de los seres vivientes: «Este obscuro problema de la creación de los seres vivos, lo encontramos cortado más bien que resuelto, bajo mil formas más ó menos místicas, en esas informes compilaciones de ideas, ahora veneradas, ahora despreciadas, ahora adoradas, ahora maldecidas, que se llaman los Vedas, el Zend-Avesta, la Biblia [1]....

[1] «Á tout celà se joint nécessairement l'idée d'une chute originelle pour tous les êtres qui ne réalisent pas leur idéal. C'est la doctrine de Platon à laquelle se sont rattachées toutes les sectes chrétiennes, la Genèse appuyant très-explicitement sur la création directe des espèces organisées, sur la fixité de leurs formes et même de leur noms, et en particulier sur ce dogme de la chute qui fait le fondement du Christianisme.»

Por lo que aquí dice la traductora de Darwin acerca de la *fijeza de los nombres* de las especies organizadas, enseñada en el Génesis, se puede juzgar de la exactitud de las demás afirmaciones de la misma en orden á la enseñanza del Génesis, enseñanza que, según hemos visto, ha dado lugar á tantas y tan diversas interpretaciones de los hombres doctos, y que la discípula de Darwin resuelve aquí de plano y sin apelación.

Esta manera de interpretar la enseñanza ó textos del Génesis

»Al contrario del principio de la formación de los seres vivientes por medio de las causas segundas, se deduce, junto con la idea de su evolución ascendente y progresiva, la idea de su mutabilidad continua.... Esta doctrina, completamente naturalista, no fué conocida de la antigüedad; cuando más, puede decirse que fué presentida por algunos filósofos empíricos como Kapila, Aristóteles y Lucrecio. Es doctrina esencialmente heterodoxa é inconciliable, no sólo con los textos del antiguo Testamento hebreo, sino también con los dogmas que se ha pretendido sacar del Testamento griego. Esta teoría (darwiniana) encierra en sí toda una filosofía de la naturaleza, y toda una filosofía de la humanidad.... Esta revelación de la ciencia nos enseña más sobre nuestra naturaleza, nuestro origen y nuestro destino, que

es digna de quien supone que los católicos y la Iglesia tienen por doctrina herética la gravitación universal enseñada por Newton, y las leyes descubiertas por Kepler, porque no pueden conciliarse con ellas la aparición de la estrella de los Magos ó la detención del sol por Josué. «Elle est tout aussi hérétique que la loi de gravitation universelle de Newton et les lois de Kepler qui interdissent aux étoiles de se déranger de leur route dans l'espace pour guider les mages vers le berceau du Messie à contre-sens du mouvement du ciel, et qui ne laissent pas à Josué le pouvoir d'arreter la terre plus que le soleil.»

Sería curioso saber en dónde leyó la escritora darwinista que la Iglesia ó los católicos tienen ó han tenido nunca por herética la ley de la gravitación universal ó las leyes de Kepler. También sería de desear que antes de escribir lo referente á la estrella de los Magos y á Josué, hubiera leido las variadas exposiciones que se encuentran en la exegesis cristiana acerca de los sucesos aludidos.

todos los filosofemas sacerdotales sobre el pecado original.... La doctrina de Darwin es la revelación racional del progreso, colocándose en un antagonismo lógico con la revelación irracional de la caída. Son dos principios, dos religiones en lucha.»

Más explícitos y absolutos que Clemencia Royer, son Hartmann, Strauss, Hæckel y otros preconizadores del darwinismo, pues mientras aquélla se limita á establecer antagonismos entre la doctrina de Darwin y la creación de las especies vivientes por una parte, y por otra, entre la teoría darwinista del progreso ó evolución y la caída original del hombre, los últimos, generalizando más y más la idea darwinista y llevándola hasta sus últimas consecuencias, pretenden sacar de ella la negación de toda creación, de toda intervención divina en la existencia y origen del mundo, presentándonos á la vez al universo y al hombre como resultados fatales de la evolución.

«Mientras no se tuvieron ideas más profundas acerca del modo con que Dios había criado los diferentes seres en los varios períodos geológicos, fué permitido conservar la expresión de *creación directa*. Nosotros, hijos de los tiempos modernos, ya no somos libres para rechazar ó admitir la teoría de la descendencia; debemos aceptarla, porque ya no podemos hacer consistir el misterio de la creación en el concepto grosero de tiempos pasados, el barro amasado, el soplo divino, etc. [1]».

[1] HARTMANN: *Le Darwinisme*, trad. Guéroul, pág. 44.

«Hasta la época contemporánea, escribe á su vez Strauss [1], hasta Cuvier y Agassiz, la ciencia rodeó las especies de los seres orgánicos de límites infranqueables, y declaró absolutamente imposible el paso de una especie á otra, realmente nueva y diferente. Si esto es así, nos es preciso venir á parar á la creación y al milagro; en este caso, al principio, Dios crió la hierba, y la planta, y el árbol, y también los animales, cada cual según su especie.... Es necesario elegir entre este milagro, la mano creadora de Dios, y la teoría de Darwin.... Nosotros, filósofos y teólogos críticos, nos complacíamos en decretar el fin del milagro; pero nuestras palabras quedaban sin eco, porque no enseñábamos á la vez el modo de prescindir de él, porque no sabíamos presentar una fuerza de la naturaleza que pudiera suplir al milagro en el punto que parecía más indispensable. Darwin ha mostrado esta fuerza, esta acción de la naturaleza; abrió la puerta por la cual una posteridad más dichosa debe arrojar el milagro para siempre. Quienquiera que sepa lo que el milagro trae en pos de sí, colocará á Darwin al igual de los más grandes bienhechores de la humanidad.»

«Para los espíritus filosóficos, escribe á su vez Hæckel, han concluido los viejos dogmas sacrosantos de las causas finales del universo y de las creaciones sucesivas. Las teorías de Darwin bastan para dar perfecta razón de los hechos que estudia la anatomía comparada, sin que sea menes-

[1] *L'ancienne et la nouvelle foi*, trad. Narval, pág. 159.

ter en adelante ver en cada especie extinguida ó viva la encarnación de una idea divina ó la realización de planes preconcebidos por no sé qué extraño artesano.»

Y en otra parte, desenvolviendo y aplicando estas ideas en sentido panteista, ó, mejor dicho, ateista, puesto que identifica á Dios con la naturaleza, añade: «Este Dios personal (el Dios creador de la Biblia) es sencillamente un organismo idealizado y dotado de atributos humanos. El hombre actual, que ha llegado á un alto grado de desarrollo, puede y debe formarse una idea de Dios, infinitamente más noble, más elevada, la única que es compatible con la concepción monística del mundo. De conformidad con esta manera de ver, es preciso reconocer el espíritu y la fuerza de Dios en todos los fenómenos, sin excepción alguna. Esta idea monística de Dios coincide con aquella de Gœte, cuando decía: «El culto más bello consiste en la comunicación entre la naturaleza y nuestro corazón. De esta manera llegamos á la concepción elevada y panteista de la unidad de Dios y de la naturaleza[1]»; es decir, á la negación

[1] Según se ve por estas últimas palabras, Hæckel, en medio de su entusiasmo darwinista, permanece fiel á las tradiciones panteistas que parecen connaturales en la tierra germánica, porque no hay para qué advertir que su concepción monística es una concepción esencialmente panteista.

Para Hæckel, la teoría darwinista de la evolución, aplicada á la idea monista, constituye como la nota característica de la mayor cultura intelectual y la medida del desarrollo humano.

Al terminar su fantástica genealogía del hombre-mono, cuyo

del Dios personal del teismo cristiano, del Dios creador del mundo y distinto de la naturaleza.

El antiguo seminarista de San Sulpicio ha querido tomar parte también en esta especie de cruzada en contra del sobrenaturalismo y en favor del darwinismo. Según Renan, « las hipótesis de Darwin están en el camino de la grande explicación del mundo y de la filosofía verdadera». Si para Hæckel la evolución transformista de Darwin es la razón suficiente, la ley general, no sólo del mundo orgánico, sino también del inorgánico y del universo, para Renan también la ley del mundo es un *fieri* eterno, una transformación sin fin: *un eternal fieri, une métamorphose sans fin.*

Notemos de paso que lo que principalmente motiva el entusiasmo de los escritores citados y otros que pudieran citarse en favor de la concepción de Darwin, es el fermento irreligioso y anti-

specimen hemos dado en lugar oportuno, el autor de la *Morfología general* escribe lo siguiente :

«La race indo-germanique est celle qui est le plus éloignée de la forme originelle des hommes-singes. Des deux branches de cette race, c'est la branche romaine dont la civilisation a été prédominante pendant l'antiquité classique et le moyen-âge, tandis que aujourdhui c'est la branche germanique. A la tête se placent les Anglais et les Allemands qui, par la découverte et le développement de la théorie de l'évolution, viennent de poser les bases d'une nouvelle période de haute culture intellectuelle. La disposition de l'esprit à adopter cette théorie, et la tendance à la philosophie monistique qui s'y rattache, fournissent la meilleure mesure du degré de développement intellectuel de l'homme.»

Es preciso confesar que estas palabras no se distinguen por su modestia con respecto á la raza germánica, y que la latina tiene poco que agradecer al autor de la *Historia natural de la Creación.*

cristiano que en la misma creen descubrir. Esto nos revela por qué el darwinismo ha encontrado más eco entre los representantes de las escuelas ateistas y materialistas en sus diferentes fases, que entre los representantes de las demás escuelas, y nos revela también que un número no escaso de sus adeptos y propagandistas, lo son principalmente, ya que no digamos exclusivamente, á causa de las conclusiones negativas, naturalistas y antibíblicas á que en su opinión se presta. Según Hæckel, el darwinismo *reduce á la nada el dogma de la creación*, y ya hemos visto que para Hartmann y Strauss, en esto precisamente consiste su mérito principal, en abrir la puerta por donde deben ser arrojados para siempre lo sobrenatural, el milagro, la creación, la grosera *cosmogonía del Israelita*, como dice Huxley. Y ciertamente que si esto fuera así, estaría justificado el entusiasmo ferviente del materialismo y del ateismo en pro de la doctrina de Darwin. Si la teoría del naturalista inglés llevara en su seno como consecuencia necesaria, lógica y legítima, lo que hemos llamado antes darwinismo antropológico y darwinismo evolutivo monista, entonces Hartmann, y Strauss, y Hæckel, y Renan, y Vogt, y tantos otros, tendrían perfecto derecho para proclamar en alta voz que el darwinismo es la muerte de lo sobrenatural, ó digamos mejor, del Cristianismo todo. Porque, en efecto, si el darwinismo, tomado en este sentido, fuera verdadero, desaparece el milagro, y desaparece la creación, y desaparece la

Escritura revelada, y la Providencia es un mito, y lo sobrenatural una quimera, y Dios una palabra sin sentido. Si la concepción darwinista conduce, mediante consecuencias legítimas y aplicaciones lógicas, al Inconsciente panteístico de Hartmann ó al monismo de Hæckel, ó al Todo caótico de Strauss, entonces este tiene razón al afirmar que el darwinismo es la puerta por donde sale necesariamente el milagro, ó, hablando con más franqueza, la religión, porque, como dice Vera oportunamente, lo que Strauss pretende arrojar del mundo es toda religión [1]. Por cierto que el mismo

[1] Aludiendo este filósofo italiano al texto de Strauss que arriba citamos, se expresa en los siguientes términos, que entre burla y veras contienen reflexiones no despreciables contra las ideas y pretensiones de Strauss:

« J'avoue que je ne comprends pas trop, ou plutôt que je comprends et ne comprends pas. Je comprends d'abord que Strauss soit enchanté de ce que Darwin ait découvert une force de la nature qui chassant du monde le miracle, en chasse en même temps ce qui se rattache au miracle, c'est-à-dire la religión. C'est naturel. Machiavel a dit que les États ce sauvent en revenant à leur origine. Notre origine c'est le singe. Le singe n'a point de religion ; dont Darwin ayant découvert cette grande loi ou force de la nature qui nous a fait venir du singe, nous a ramené, autant qu'il est en lui, à notre origine, et par là il nous a débarrassé ou il nous débarrassera un jour du miracle et de sa compagne indivisible, la religion. Ceci je le comprends, et ce n'est pas difficile à comprendre. Mais ce que je comprends moins c'est cette force merveilleuse de la nature dont Darwin aurait doté le genre humain, et à l'aide de laquelle celui-ci finira par s'affranchir du joug du miracle et de la religion. En admettant même cette force, je ne vois pas comment on obtiendrait ce beau résultat que Strauss dans sa fougue antireligieuse rève pour le genre humain. Il me semble même que c'est plutôt le contraire qui devrait arriver.» Vera. *Strauss, L'ancienne et la nouvelle foi*, pág. 193-94.

Vera, no obstante sus ideas hegelianas, refuta con vigor y lógica las ideas de Strauss y Darwin, afirmando, con razón, que si la descendencia simia del hombre es un hecho, como pretende Darwin, entonces la doctrina del naturalista inglés, lejos de arrojar del hombre la religión, la supone inseparable de éste. Si se admite, en efecto, que los hombres fueron en algún tiempo monos, hay que admitir igualmente que éstos no tenían religión antes de convertirse en hombres; al paso que por la historia y la experiencia sabemos que el hombre ha sido y es siempre más ó menos religioso, que el sentimiento religioso es inseparable del hombre, bajo una forma ú otra; de suerte que puede decirse que la naturaleza humana y la religión son cosas inseparables. Es evidente, por otra parte, que el origen, la causa real de este sentimiento religioso, inherente, por decirlo así, á la naturaleza humana, ha de ser la misma que lo es de esta naturaleza. Luego si la selección natural es la causa de que el mono se transforme en hombre, será también la causa de la religión que siempre acompaña á éste, que la historia nos presenta siempre en la naturaleza humana. Luego la selección, la fuerza de la naturaleza excogitada por Darwin, y que, según Strauss, debe librarnos para siempre del milagro y la religión, no puede librarnos de ésta, toda vez que es origen y causa de la religión. Así, pues, mientras que seamos hombres, mientras conservemos la naturaleza humana, no podremos arrojar lejos de nosotros

la religión; «es imposible que nos desembaracemos de la religión, dice Vera, puesto que la religión comenzó justamente con nuestra transformación de seres simios en seres humanos»: *puisque la religion a justement commencé avec notre transformation d'êtres simiens en êtres humains.*

Pero, ¿es verdad que la doctrina de Darwin lleva en su seno, como consecuencias lógicas y necesarias, las afirmaciones y negaciones que le atribuyen Hæckel, Strauss, con algunos otros partidarios del panteismo materialista y ateo? ¿Es verdad que, admitida la teoría del naturalista inglés, desaparecen necesariamente lo sobrenatural, el milagro, la Escritura divina, y, sobre todo, la creación del mundo? He aquí lo que vamos á examinar ahora con la posible brevedad.

Al efecto, comencemos por recordar que la doctrina de Darwin, tomada en conjunto y en su sentido más amplio, se resuelve en dos tesis ó afirmaciones: primera, las diferentes especies de plantas y animales traen su origen de tres ó cuatro especies ó géneros primitivos creados por Dios, los cuales, adquiriendo y acumulando nuevas perfecciones, formaron por evolución transformativa las especies actuales y las anteriores; segunda, en fuerza de esta misma evolución transformativa, el mono engendró ó produjo al hombre, el cual por consiguiente tiene por progenitores á los demás animales, hasta llegar á los primeros de la serie animal, ó al menos al prototipo ú

organismo primitivo producido por el Creador.

De estas dos tesis, la primera es la fundamental en el darwinismo, es la que constituye como la esencia y la substancia de la concepción doctrinal de Darwin, puesto que la segunda no es más que una aplicación concreta, un desarrollo parcial de la primera. ¿Es legítima esta aplicación? Aun suponiendo que fuera verdadera la tesis primera, —cosa que está muy lejos de ser así, según hemos visto ya y veremos más adelante,— ¿hay derecho para decir que esa supuesta transformación de las especies animales se verifica también en el hombre? ¿Sanciona semejante aplicación la ciencia, la ciencia seria y concienzuda, la ciencia que se apoya en hechos positivos y en inducciones legítimas?

Al exponer y discutir el darwinismo antropológico, hemos visto que no ya sólo la razón y la filosofía, sino la ciencia misma, responden negativamente á estas preguntas. Y si necesario fuera, podríamos añadir nuevas razones, y razones muy poderosas, en confirmación de lo que entonces se dijo. Apuntaremos solamente aquí algunas de las reflexiones con que Vera combate las ideas darwinistas aceptadas por Strauss en su libro *La antigua y la nueva fe,* reflexiones que vienen á ser un desarrollo y complemento de las aducidas al discutir el darwinismo antropológico:

«Se nos dice: hubo un tiempo en que existía el mono y en que no existía el hombre: después el mono, bajo la influencia de la selección natu-

ral, fué modificando paulatinamente su forma anatómica y sus hábitos, y adaptándolos á su nueva existencia, ó, para ser más exacto, á su existencia venidera, hasta el momento en que se verificó su transformación completa. Y para mostrar que esta transición lenta y sucesiva del mono al hombre dejó vestigios en la naturaleza y la historia, se citan las razas inferiores humanas, como los esquimales, los samoyedos, los habitantes de la Tierra del Fuego.

»Pero, por de pronto, ¿cómo es que el mono, después de haberse transformado en hombre, continúa todavía existiendo como mono? Porque la verdad es que si estaba en el destino de la especie simia transformarse en hombre, debió sufrir esta transformación la especie toda....

»Por otra parte, ¿cómo y por qué se ha interrumpido completamente esta transformación, hasta el punto de que, no solamente no se realiza ya, sino que no se descubre en el mono, ya esté domesticado, ya en estado libre, la menor tendencia, el menor síntoma á transformarse en hombre?....

»Se insiste, sin embargo, y se dice: esta comunidad de origen, este parentesco se descubre en el animal desarrollado, y entre los animales, el elefante, el perro, y el mono sobre todo, imaginan, se acuerdan, razonan como el hombre. ¿No es este un argumento convincente de que el hombre fué por lo menos mono antes de ser hombre?

»De ninguna manera. Será este argumento

convincente para los darwinistas, pero no lo es en modo alguno para la razón y la verdad.

»En primer lugar, si el mono siente, imagina, razona como el hombre, en otros términos, si la razón, tal como está en el mono, es lo mismo que la que está en el hombre, será necesario decir, no que el hombre viene del mono, sino que el mono y el hombre son una misma cosa. Verdad es que hay entre ellos diferencia por parte de la forma corporal...., pero esto constituye una diferencia exterior y no esencial, porque la diferencia esencial es la razón. Aun cuando el hombre poseyera un cuerpo más perfecto que el que posee, con la inteligencia de un molusco ó de una rana, ya no sería hombre, porque lo que le hace hombre es la razón. Por consiguiente, si la razón del hombre y la razón del mono son las mismas, no hay diferencia real entre el hombre y el mono.... Sin embargo, no se dice, ó al menos no osan decir, que el hombre y el mono tienen una misma naturaleza....

»Cuando se comparan el hombre y el mono, las diferencias que más llaman la atención, por de pronto, son acaso la mano y el lenguaje. El hombre, se ha dicho, es la mano; lo cual es una verdad, porque la mano es la fuerza, la destreza infinita. Pero, ¿de qué manera? Como instrumento de la voluntad y del pensamiento humanos. Conceded la mano al mono, y la mano ya no es mano. Así, pues, si la mano es esa fuerza infinita, esa fuerza ante la cual desaparece, no solamente la

garra poderosa del rey de las selvas, sino la naturaleza misma, es precisamente porque la mano es la señal y el instrumento del pensamiento. Lo mismo acontece con el lenguaje. ¿Por qué habla el hombre, y por qué el animal no habla? Á esto es preciso responder que el hombre habla porque piensa, y que el animal no habla porque no piensa[1].»

Exacta es la observación de Vera, porque, efectivamente, el verdadero pensamiento es el pensamiento de lo universal, de lo ideal, de lo inmutable y permanente. Por eso vemos que sólo el pensamiento humano, que es el pensamiento verdad, hace la ley, é informa el Estado, y realiza el arte, y produce la ciencia, y da vida á la historia, y aparece en la religión, y brilla en el lenguaje, y palpita en el fondo de la filosofía. Y la filosofía, y el lenguaje, y la religión, y la historia, y la ciencia, y el arte, y el Estado, y la ley, forman como un campo cerrado, á sólo el hombre accesible, y en que no penetra ni puede penetrar el bruto, por perfecto que sea ó se le quiera suponer. Encerrado en un círculo estrecho de representaciones sensibles; privado de lenguaje y de pensamiento propiamente dicho, del pensamiento ideal y universal, el animal permanece extraño á la ciencia, al arte, á la religión, á la historia, á todo lo que caracteriza al pensamiento humano.

Veamos ahora si las afirmaciones é ideas que

[1] *Strauss, L'ancienne et la nouvelle foi*, por A. Vera, § 13.

Strauss, Hartmann, Hæckel y sus correligionarios científicos nos presentan como consecuencias lógicas de la teoría de Darwin, se hallan realmente contenidas en ésta y son deducciones legítimas de aquélla. Todas esas afirmaciones é ideas se refunden en una capital, que puede resumirse en los siguientes términos: «La teoría de Darwin excluye, ó al menos hace innecesaria la creación *ex nihilo*, ó sea el milagro de la creación del mundo». Esta idea es el objetivo á que se dirigen los esfuerzos del materialismo llamado darwinista, ora revista la forma panteista, ora la monística; es la idea que palpita en el fondo de los pasajes que al principio de este artículo se citaron de los autores mencionados. Lo que se busca en todos ellos es reemplazar con la teoría de Darwin la creación divina, base primera y condición *sine qua non* de todas las demás manifestaciones de lo sobrenatural, milagros, Biblia, revelación, cristianismo, vida futura, etc. Todo lo cual cae por tierra una vez negada la creación del universo sacado de la nada por un Dios personal.

Pero ¿es cierto que la teoría de Darwin hace innecesario el milagro de la creación *ex nihilo?* ¿Es cierto que dicha teoría basta para explicar y dar razón suficiente del principio, medio y fin de todas las cosas, de todos los seres y manifestaciones del ser que se verifican en el universo, y también del origen de este universo?

Para contestar á estas cuestiones, recordemos ante todo que, además del origen simio del hom-

bre, en que antes nos hemos ocupado y que constituye una afirmación ó tesis relativamente secundaria en la teoría de Darwin, la tesis fundamental de éste, la que constituye la esencia de la doctrina de Darwin, es que las diferentes especies de plantas y animales que existieron antes y existen hoy, proceden todas, por víade transformación evolutiva, de un organismoprimero producido por el Creador, ó cuando más, de tres ó cuatro organismos sencillos procedentes de Dios, Creador de la vida en la tierra. Luego no hay derecho alguno á invocar el nombre y la teoría de Darwin para negar la creación. Porque si el naturalista inglés reconoce la necesidad de la acción creadora de Dios con respecto á los primeros seres vivientes, con mayor razón reconocerá la necesidad de esa creación con respecto al primer origen de los seres, al origen del mundo y de la materia, siendo, como es, indiscutible que la distancia que separa á los organismos sencillos, de la materia y fuerzas inorgánicas, por grande que sea, siempre será menor que la distancia infinita que es preciso reconocer entre la nada y el ser. Luego la teoría darwinista en cuanto tal, la teoría darwinista de Darwin, por decirlo así, lejos de excluir ó negar, más bien afirma y entraña el milagro de la creación. Luego cuando Strauss y Haeckel niegan el milagro de la creación en nombre de la teoría de Darwin, y suponen ó enseñan que ésta lleva en su seno como corolario necesario y legítimo la negación indicada de la crea-

ción, incurren en inexactitud y marchan por los caminos del sofisma.

En efecto: la argumentación de los dos citados escritores puede resumirse en los siguientes términos: Según la teoría de Darwin, las especies vegetales y animales deben su origen y su naturaleza á una fuerza natural, la selección, y no á la acción creadora de Dios; luego, según la misma teoría, el mundo debe también su origen y naturaleza á una fuerza natural y no á una creación *ex nihilo* por la omnipotencia de Dios.

¿Es legítima esta deducción? Aun suponiendo la verdad y realidad del antecedente,—suposición que está muy lejos de ser exacta, según hemos visto ya y veremos más adelante;—aun suponiendo, repito, que el antecedente fuera verdadero, ¿sería por eso lógica y legítima la negación de toda intervención sobrenatural y creadora con respecto al universo, con respecto á la materia primordial de éste? El mundo orgánico, nos dice el monismo materialista por boca de Hæckel y Strauss, con sus diferentes partes ó especies, existe en virtud de la evolución biológica enseñada por Darwin; luego el mundo inorgánico, con sus diferentes partes, existe también en virtud de una evolución transformadora, como la biológica.

Para que esta última deducción fuera legítima y expresión de la realidad, sería necesario probar y demostrar: 1.°, que una especie vegetal ó animal se transforma en otra especie propiamente tal, y no en una variedad; 2.°, demostrado esto,

sería necesario demostrar que esa transformación específica se verifica en todos los organismos vegetales y animales sin excepción, cosa negada por el mismo Darwin, cuya doctrina se invoca; 3.°, que la materia inorgánica puede producir organismos vivos, cosa que tampoco admite Darwin; y 4.°, después de haber demostrado todo lo dicho de una manera inconcusa, todavía quedaría en pie el formidable problema del origen de la materia, ó, lo que es lo mismo, el tránsito de la nada al ser de la materia. Luego el tránsito desde la evolución parcial biológica, enseñada por Darwin, á la evolución cósmica enseñada por Strauss y Hæckel para explicar el origen del mundo y de la materia sin Dios y sin creación, sólo se verifica á la sombra de una serie de hipótesis no demostradas, á beneficio de una serie de verdaderos sofismas. En buen hora que Strauss y Hæckel y todos los secuaces del materialismo y del ateismo, afirmen *à priori* la existencia eterna de la materia, como condición indispensable para su sistema; pero que no pretendan persuadir á nadie que en sana razón esté, que dicho sistema se deduce, con deducción lógica y legítima, cuanto menos necesaria, de la teoría de Darwin. La teoría del naturalista inglés no carece de valor científico, considerada como hipótesis biológica, y puede, por consiguiente, ser aceptada, no ya sólo por el hombre de ciencia, sino por el teólogo y el exegeta, con mayores ó menores reservas; pero al convertirla en tesis cósmica, no

sólo pierde todo valor científico, sino que entra de lleno en la serie de contradicciones y absurdos que lleva consigo la eternidad de la materia y del movimiento, algunas de las cuales expuestas quedan en lugar oportuno. Esto sin contar que el tránsito del mundo inorgánico al orgánico, y de éste al pensamiento, transiciones indispensables en el monismo evolutivo y en todo sistema ateista, tropezarán siempre con el eterno *ignoramus* y con el enérgico *ignorabimus* de Bois Reymond, hombre de competencia científica indisputable, y que tampoco oculta sus tendencias y aspiraciones materialistas.

Por otra parte, aun admitiendo que el principio darwiniano de la evolución biológica pueda aplicarse por analogía al orden cosmológico, según quieren los representantes del materialismo monístico, siempre será necesario admitir la preexistencia de alguna realidad que sirva de base y materia para esa evolución cosmológica, así como Darwin admite la preexistencia de algún principio vital, de algún organismo que sirve de punto de partida para la evolución biológica. Lo que no existe no puede desarrollarse ni transformarse: luego la aplicación de la teoría darwinista al terreno cosmológico no excluye la necesidad y existencia de un Dios creador de la materia, que habría de servir de punto de partida para la mencionada evolución.

Reflexiónese ahora que las razones hasta aquí alegadas en contra de las deducciones y aplica-

ciones que Strauss, Hæckel, con sus adeptos, hacen de la teoría de Darwin, proceden y conservan toda su fuerza, aun en el caso de que fuera cosa cierta y demostrada la transformación ó transmutación de las especies vegetales y animales; afirmación que, según queda dicho, constituye la tesis fundamental, la esencia y substancia propia de la teoría del autor del libro sobre el *Origen de las Especies*. Y si esto es así; si en el fondo de los razonamientos empleados por los representantes del monismo materialista y ateo en sus diferentes formas, palpita el sofisma; si la transmutación de las especies, lejos de ser una verdad real, un hecho positivo cierto, no traspasa los límites de una hipótesis, y de una hipótesis poco probable, es evidente de toda evidencia que se desploma, falto de base, todo el edificio levantado por los que, abusando del nombre y de la doctrina de Darwin, pretenden explicarlo todo por el darwinismo, es decir, por la ley de la transmutación de las especies orgánicas. Como si ésta tuviera nada que ver, ni fuera aplicable en buena lógica al origen y ser de la materia, y del universo, y de la sociedad, y de la religión, y de la conciencia, y de la moral, según pretenden los ya citados autores.

Pero en todo caso, nadie podrá negar que para que una cosa sea aplicable á otra, es condición precisa su existencia previa. Lo que no es no puede aplicarse á cosa alguna: luego si no existe la ley de la transmutación de las especies, tampoco pue-

den existir las aplicaciones que de la misma hacen los representantes del monismo evolutivo en sus diferentes fases.

Y que esta transmutación de las especies no es un hecho real y cierto, no es una tesis científica ni demostrada, es cosa que confiesan y proclaman terminantemente hombres los más competentes y de autoridad reconocida en el terreno de la ciencia, como Owen, Flourens, Agassiz, Milne Edward, Müller, Deshayes, Beer, Burmeister, Janet, Aeby, Hettinger, Mivart, Bischoff, Quatrefages, Ruchet, con tantos otros que pudieran citarse, y hombres á quienes no puede acusarse de parcialidad en el terreno católico, toda vez que, en su mayoría, no pertenecen á la Iglesia católica.

En la imposibilidad de citar ni extractar siquiera las refutaciones de la teoría darwinista en este punto, aduciremos sólo algunos pasajes que resumen las ideas de los escritores mencionados con respecto á la teoría de Darwin en general, y á la transmutación de las especies en particular.

«No hay duda alguna, escribe Quatrefages [1], que la especie es *variable ;* sin duda que, en presencia de los hechos que se acumulan cada día, se debe reconocer que sus límites de variación se extienden más allá de lo que han afirmado algunos de los grandes maestros de la ciencia, Cuvier, por ejemplo. En derredor nuestro nacen, se desarrollan y desaparecen nuevas razas; pero en ninguna parte se ha mostrado todavía una especie

[1] *Charles Darwin et ses précurseurs français*, pág. 120.

engendrada por otra especie, un tipo más elevado que haya salido de un tipo inferior. Esta facultad de transmutación sin límites, atribuida á los tipos orgánicos, es la que yo no puedo aceptar, lo mismo cuando se trata del organismo material, que cuando se trata de las manifestaciones fisiológicas ó de los instintos.»

Este mismo naturalista francés, después de resumir más adelante los indicios y hechos que favorecen á la doctrina de Darwin, escribe lo siguiente: «Acabo de resumir la doctrina de Darwin y sus principales aplicaciones, colocándome en lo posible en el punto de vista del autor. Es muy justo reconocer lo que hay de notable en esta concepción ingeniosa, en la manera con que ha sido desarrollada. Ciertamente que no es un espíritu ordinario quien, como Darwin, partiendo de la lucha por la existencia, descubre en la fatalidad de este hecho la causa del desarrollo orgánico; quien, de esta suerte, pone en relación el perfeccionamiento gradual de los seres, la aparición sucesiva de cuanto existe y existirá, á las miserias mismas de la naturaleza viviente, la guerra, el hambre, la muerte.... Comprendo la fascinación provocada por estas magníficas previsiones, por esta claridad que una inteligencia penetrante, apoyada en un saber incontestable, parece introducir en la obscuridad de los tiempos. He tenido necesidad de defenderme á mí mismo contra estas ideas é inclinaciones, cuando por vez primera leí el libro de Darwin.

»Sin embargo, en el momento mismo en que con mayor fuerza experimentaba este encanto, sentía nacer en mi espíritu numerosas dificultades, objeciones muy serias. Tropezaba con demasiada frecuencia con la hipótesis al lado del hecho, con lo posible en lugar de lo real. La contradicción entre la teoría y los resultados de la observación se mezclaban también muchas veces á las coincidencias que acabo de señalar. Lo que me apartó siempre de Lamarck me separaba igualmente de Darwin. El conjunto de los resultados adquiridos á la ciencia me ha llevado, ha ya mucho tiempo, á admitir la *variación* de las especies en términos ó límites muy amplios: la misma razón me ha impedido constantemente admitir la *transmutación* de las mismas. La primera obra de Darwin, sus recientes publicaciones, las de sus discípulos, no han podido cambiar mis convicciones sobre estas cuestiones, que son mucho menos sencillas de lo que generalmente se piensa [1].»

En sentido muy semejante se expresa Ruchet, escritor que no tiene nada de católico, al juzgar la teoría de Darwin. «En suma, escribe [2]: la doctrina darwinista es mejor acogida por el filósofo que por el naturalista, de donde se desprende naturalmente la conclusión que dicha doctrina se adapta á los hechos de una manera mediana. De aquí que sea rechazada por los hombres más instruidos en este concepto, por M. Owen, con res-

[1] *Ibid.*, páginas 144-45.
[2] *La Science et le Christianisme*, páginas 112-13.

pecto á los mamíferos; por M. Agassiz, con respecto á los peces; por M. Deshayes, con respecto á los moluscos.

»¿Es más aceptable como pura teoría? Esto es lo que nos falta examinar.

»No hay en el organismo, como pretende Darwin, una elección previa de las variaciones que sobrevienen, porque todas se transmiten por herencia, las malas lo mismo que las buenas. Si las variaciones favorables solamente se conservan, depende esto de una razón muy sencilla: al robustecer el organismo, hacen que éste prevalezca en la lucha por la existencia y se conserven con él, mientras que las variaciones inconvenientes desaparecen con los organismos que ellas mismas contribuyeron á debilitar. Para explicar este mecanismo, basta el juego de las leyes comunes.

»Para lo que no sería esto suficiente sería para franquear la demarcación de los tipos. Aquí es donde debería intervenir la selección natural, y aquí precisamente es donde falta la comprobación de los hechos. Darwin ha podido mostrar la mutabilidad de las razas; pero ninguna experiencia se ha extendido á la mutabilidad de las especies. Los últimos hechos en este sentido son hechos atávicos.

»En este sentido restringido, los trabajos de Darwin son dignos de atención: ensanchan la mutabilidad orgánica, haciendo vacilar el sistema de clasificación zoológica, que tiende á multiplicar demasiado las especies. Pero de estas recti-

ficaciones zoológicas posibles, á la afirmación de que no hay especies típicas, queda todavía inmensa distancia.

»La mutación de tipo, siendo como es un hecho de observación, se nos da como una consecuencia de la ley de selección natural, razonamiento que justifica una hipótesis por otra hipótesis. La demostración de esta fuerza nueva que se introduce en el organismo queda por hacer, y debería abrazar un punto que ni siquiera ha sido abordado. Para pasar desde el molusco al vertebrado, no basta conquistar sucesivamente las formas intermedias; es necesario romper también sucesivamente el lazo del organismo perfeccionado con su ascendiente, á fin de evitar la vuelta atrás. Pero es el caso que precisamente no existe ejemplo alguno de una raza que haya perdido la fertilidad en línea ascendente....

»Por lo demás, el abandono de la doctrina darwinista no puede ocasionar al filósofo sincero sentimiento. La ventaja de su sencillez teórica está bien compensada por el término sin salida adonde conduce. Desde el momento que el progreso orgánico, en el cual es preciso comprender expresamente el instinto, y, por analogía, la inteligencia, tiene por razón única el mejor armamento de unos seres contra otros, la historia orgánica se nos presenta como una batalla gigantesca, en la cual cada uno se esfuerza sin cesar en perfeccionar sus medios de destrucción, sin que en este fatal campo cerrado quede sitio para una vida intrín-

secamente superior, ó para una vida más. La noción del verdadero progreso desaparece para nuestra tierra.»

El mismo autor hace en otra parte la atinada observación que cuando se trata de discutir la teoría de Darwin, si, siguiendo la invitación del mismo naturalista inglés, acudimos al terreno de los hechos, nos apercibimos bien pronto que es inabordable en este terreno, porque, para él, « el hecho posible viene constantemente en auxilio del hecho cierto», según se verifica y es fácil ver en los juicios que funda en los fenómenos paleontológicos, para deducir las conclusiones previamente exigidas por su teoría. «El desciframiento de los archivos paleontológicos, añade el mismo autor, ciertamente que es muy incompleto todavía; pero en todas partes donde ha sido posible registrar algunas hojas del mismo, allí hemos encontrado siempre los tipos similares. Esta circunstancia constituye una presunción de primer orden contra la idea darwiniana; y así se comprende la tentativa, por su parte, de dejar una parte de los fenómenos ó acontecimientos zoológicos fuera de los sedimentos.... Su convicción sincera arrastra algunas veces á Darwin á proposiciones excesivas [1].»

Oigamos ahora al autor de *El tipo específico,* Agassiz, que es sin disputa uno de los hombres más competentes en ciencias físicas y naturales, y especialmente en las zoológicas: «No puede negarse que la herencia es un factor poderoso en

[1] *Ibid.*, pág. 110.

orden á la conservación de una raza y de la perfección de los cruzamientos y variedades; pero jamás se ha visto que las cualidades adquiridas y conservadas por las generaciones que se suceden, den por resultado la producción de una nueva especie.... Es un hecho probado que toda variación extrema degenera ó llega á ser estéril, como las monstruosidades, y muere ó vuelve á su tipo primitivo.... Tanto las cualidades buenas como las malas, se pierden y se adquieren con la mayor facilidad, y la acción hereditaria conduce á veces á la degradación del tipo y á la supervivencia de lo que menos conviene, con perjuicio de lo que más conviene al individuo».

«Cinco años, dice Mivart, de reflexión continuada y de maduro examen sobre el origen de las especies, me han convencido más y más de que le teoría de Darwin, que atribuye el origen de todas las especies, incluso el hombre, á condiciones estrictamente accidentales (empleo sus mismas palabras), es una concepción completamente irracional.»

He aquí á lo que queda reducida esa teoría darwinista que sirve de premisa y es la base en que estriba el edificio sobre ella levantado por los hombres del materialismo y del monismo panteista. Siendo lo más raro del caso, que alguno de éstos, después de cantar las glorias de la teoría mencionada y de preconizarla como el *desideratum* obtenido para desterrar para siempre la creación y el milagro del mundo de la razón y de la

ciencia, se ve precisado á reconocer paladinamente, como Strauss, que «esta teoría, muy incompleta indudablemente, deja inexplicados un número infinito de puntos, y de puntos que no son en manera alguna secundarios, sino puntos esenciales, puntos cardinales: en realidad, no da una solución para lo futuro, sino que más bien indica la posibilidad de esta solución.»

Ya hemos visto antes lo que pensaba Quatrefages de la teoría de Darwin, cuando escribió su libro *Carlos Darwin y sus precursores franceses,* y ahora debemos añadir que el sabio naturalista no ha cambiado de opinión en sus escritos posteriores. En uno de éstos—acaso el más importante y científico de todos—se expresa en los siguientes términos: «Para admitir la transformación fisiológica de la raza en especie, hecho contrario á todos nuestros conocimientos positivos, Darwin y sus discípulos rechazan los resultados seculares de la experiencia, de la observación, y les sustituyen un *accidente posible* y lo *desconocido.* Las teorías transformistas, en general, y la darwinista en particular, concuerdan, en diferentes grados, con ciertos hechos generales, y dan razón de cierto número de fenómenos. Pero todas, sin excepción, no alcanzan este resultado sino mediante hipótesis en contradicción flagrante con otros hechos generales tan fundamentales como los que aquéllas explican. En particular, todas estas doctrinas descansan sobre una derivación progresiva y lenta, sobre la con-

fusión de la raza y de la especie. Por esta razón desconocen un hecho fisiológico innegable: están en oposición completa con otro hecho, consecuencia del primero, y que brilla ante las miradas de todos; el aislamiento de los grupos específicos que se remonta hasta las primeras épocas del mundo, la permanencia del cuadro orgánico general á través de todas las revoluciones del globo. He aquí la razón por la cual yo no puedo ser darwinista [1]».

Dos afirmaciones capitales, y de grande trascendencia en el terreno bíblico-científico, se desprenden de lo expuesto hasta aquí:

1.ª La doctrina de Darwin, en lo que tiene de fundamental y relativamente original; lo que constituye la esencia de su teoría, que es la transmutación de las especies, entraña probabilidad escasísima, por no decir nula, toda vez que, según el sentir de los hombres de ciencia más competentes en la materia, todavía no se ha demostrado con hecho alguno cierto y positivo la transformación de una especie en otra: si algún caso de transformación específica llegara algún día á comprobarse, todavía faltaría demostrar que esa transmutación se verificó ó puede verificarse con respecto á todas las especies vegetales y animales, según supone la teoría de Darwin.

2.ª Cuando Strauss, Hæckel, con los demás defensores del monismo panteista y del materialismo, afirman estos sistemas en nombre de la

[1] *L'espèce humaine*, pág. 74.

doctrina de Darwin, incurren en evidente sofisma, á sabiendas ó sin advertirlo; porque la teoría de Darwin no autoriza ni legitima, en el terreno de la razón y de la lógica, el tránsito del mundo inorgánico al orgánico sin recurrir al Criador, ni menos el tránsito de la nada al universo, llámese éste en su origen átomo, ó llámese todo, ó déselé cualquiera otro nombre; porque, cualquiera que sea este nombre, siempre se tropezará con el problema formidable del tránsito del no ser al ser, inconcebible de todo punto, si no es mediante la acción creadora de un Ser Infinito, Perfectísimo y Todopoderoso.

¿Cuál es la conclusión última y la crítica general del darwinismo que se deducen de lo dicho aquí?

Hubo un tiempo, no muy lejano de nosotros, en que el hegelianismo lo llenaba todo: universidades, ateneos, periódicos, revistas, libros, academias, congresos, todo estaba lleno de hegelianismo, por todas partes resonaba el nombre de Hegel y de su filosofía. Y en verdad que no era de extrañar este ruido y movimiento hegeliano, porque la filosofía de Hegel era la filosofía última y definitiva del género humano; era la filosofía absoluta, en la cual y con la cual se explicaba todo, artes, ciencias, religión, sociedad, civilización, leyes, historia de la filosofía, historia de la humanidad, historia del arte, historia de la religión, todo encontraba explicación natural en la filosofía hegeliana, todo obedecía á la evolución dialéctica

de la idea, todo estaba sujeto á la marcha rítmica de la tesis, la antítesis y la síntesis. Pero pasaron algunos años,—no muchos,—y el nombre de Hegel, que parecía tocar con sus prestigios las alturas del trono de la divinidad, se disipó, y quedó obscurecido como por encanto; y su filosofía, que lo llenaba todo, y parecía destinada á no perecer jamás, fué menospreciada, y hasta ridiculizada, viéndose hoy generalmente considerada, ó como una concepción sofística, ó, cuando menos, como una quimera, como una teoría paradógica, como un juego de la imaginación. Y el filósofo que había admirado al mundo llamado sabio, diciendo que el ser y la nada son una misma cosa, *Sein und Nichts ist dasselbe,*—y que los sofistas griegos fueron los verdaderos maestros de la Grecia y de su civilización,—*die Sophistem sind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Wildund uberhaupt in Griechenland zur Existenz kam,*—quedó reducido á las proporciones de un sofista, para algunos, y para los más circunspectos, á las proporciones de un forjador de sistemas arbitrarios ó quiméricos.

¿Sucederá lo mismo con el darwinismo y con el nombre de Darwin? Es muy posible y aun probable, que se verifique con respecto á éstos algo semejante á lo que aconteció al hegelianismo y á su autor. Es muy posible que á la vuelta de algunos años desaparezca, si no todo, en gran parte, la aureola de gloria que hoy rodea el nombre de Darwin, á la vez que los encomios interesados

que hacen del darwinismo los hombres que invocan su nombre y su prestigio en favor de las concepciones é ideas anticristianas. Hasta es muy posible que, con el transcurso del tiempo, el nombre de Darwin, como el de Hegel, sea entregado al olvido y su concepción reciba calificaciones inferiores á su mérito. Por nuestra parte, creemos más justo y conforme á razón y verdad evitar los extremos en estas cuestiones. El hegelianismo encierra, sin duda, errores trascendentales, afirmaciones sistemáticas y gratuitas, y hasta, si se quiere, grandes sofismas; pero en medio de eso, y á pesar de eso, no puede negarse que hay algo de verdad y algo muy digno de reflexión filosófica en el fondo de la trilogía rítmica de Hegel y en el fondo también de aquel principio hegeliano: *todo lo real es racional y todo lo racional es real*. Hay en estas ideas y algunas otras del hegelianismo algo verdadero y relativamente original, que forma ó representa el *sedimentum* depositado en el crisol de la historia de la filosofía, al paso de Hegel por ella.

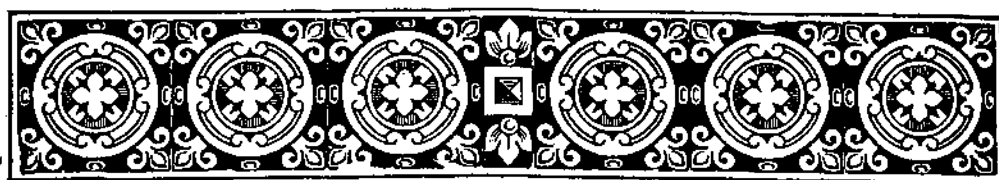
Excusado parece añadir que creo no menos justo y conforme á razón y verdad apartarse también de los extremos con respecto á Darwin y al darwinismo. Ciertamente que no puedo aprobar las exageraciones evidentes, los entusiasmos irreflexivos de los que consideran el sistema como «la más preciosa conquista intelectual de la humanidad ilustrada», ni de aquellos que al libro de Darwin sobre el *Origen de las Especies* dan el nom-

bre pomposo de *Evangelio del transformismo*, ni tampoco creemos que hay razón especial para apellidar al naturalista inglés el *Mesías* de las ciencias naturales. En cambio, tampoco creemos conforme á razón y verdad decir, como alguien ha dicho en nuestros días, es decir, sin esperar siquiera que desaparezcan los entusiasmos y prestigios presentes, que el darwinismo transformista «es la astrología judiciaria ó la alquimia de nuestra época». En nuestro sentir, el darwinismo actual, ó sea el darwinismo objeto de los entusiasmos interesados, de las aplicaciones exageradas y prestigios de hoy, desaparecerá con el tiempo, el cual hará ver que no es una concepción verdaderamente racional y científica, y el nombre de su autor descenderá también del alto pedestal [1] que le levantaron de consuno el espíritu anticristiano, el menosprecio de la filosofía ó metafísica, el amor siempre antiguo y

[1] En esta parte no estamos conformes con la apreciación de Edmundo Perrier, el cual, después de afirmar que «el darwinismo perecerá sin duda alguna», añade que el nombre de Darwin «no dejará por eso de ser uno de los más grandes de la ciencia y filosofía modernas», afirmación esta última que Vera califica, no sin motivo, de extraña y contradictoria. «J'avoue, escribe éste, que je comprends peu cette conclusion. Laissons de côté la philosophie. De nos jours, on le sait, c'est avec la philosophie qu'on prend les plus grandes libertés.... Ce que je ne comprends pas c'est qu'on puisse dire á quelqu'un : Monsieur, vous ètes un grand homme ; mais permettez-moi d'ajouter que votre œuvre est fondée sur le sable, et qu'elle est destinée à s'écrouler au premier soufle. Il y a là pour moi une sorte de antinomie plus difficile à résoudre que les antinomies de Kant.» *Straus, L'ancienne et la nouvelle foi*, pág. 242.

siempre nuevo de la novedad. Pero ni su obra ni su nombre perecerán por completo. De su obra quedará siempre, por lo menos, como resultado adquirido, la variabilidad mayor de las especies, la ampliación de la esfera de las razas, antes de Darwin, demasiado restringida por las clasificaciones de los naturalistas ; y, por lo que toca á su nombre, permanecerá siempre en la historia de la ciencia, como autor del esfuerzo más vigoroso realizado en el terreno científico para llegar hasta el origen y desarrollo del mundo orgánico. Los entusiasmos ficticios é interesados, las resonancias prestigiosas y el ruido ensordecedor que hoy circundan el nombre de Darwin, pasarán más tarde ó más temprano ; la esfera de la variabilidad de las especies agrandada, las leyes establecidas y las observaciones realizadas con el fin de comprobar su teoría, se conservarán en todo ó en parte, representando el elemento permanente del paso de Darwin por la historia de las ciencias.

FIN DEL TOMO PRIMERO.



ÍNDICE DEL TOMO PRIMERO

Págs.

CAPÍTULO III.

LA CIENCIA.

CAPÍTULO IV.

RELACIONES GENERALES ENTRE LA BIBLIA Y LA CIENCIA.

CAPÍTULO V.

RELACIONES GENERALES DEL HEXAMERON BÍBLICO CON LA CIENCIA MODERNA Y CON LA TRADICIÓN CRISTIANA.

CAPÍTULO VI.

CAPÍTULO VII.

CAPÍTULO VIII.

CAPÍTULO IX.

CAPÍTULO X.

CAPÍTULO XI.

EL HEXAMERON BÍBLICO Y LA BIOLOGÍA.—EL DARWINISMO.



